سلسلۂ ندوۃ المصنفین :

(۸)

اخلاق و فلسفۂ اخلاق

جس میں جدید و قدیم نظریوں کی روشنی میں فلسفۂ اخلاق انواعِ اخلاق اور اصولِ اخلاق کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، نیز اسلام کے ابوابِ اخلاق کی تشریح ایسے دل پذیر پیرایہ میں کی گئی ہے کہ اخلاقِ اسلامی کی برتری تمام ملتوں کے ضابطہائے اخلاق کے مقابلہ میں واضح ہو جاتی ہے

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب

رفیق ندوۃ المصنفین دہلی

طبع ثانی

۱۳۶۹ھ

۱۹۵۰ء

باہتمام منیجر ندوۃ المصنفین

فاروقی پریس دہلی میں طبع ہوئی

فہرست مضامین فلسفۂ اخلاق

دیباچہ طبع ثانی

گذشتہ گیارہ سال میں "ندوۃ المصنفین" سے جو کتابیں شائع کی گئی ہیں اُن میں زیر نظر کتاب کو مختلف وجوہ سے خاص اہمیت حاصل ہے ہماری زبان میں کوئی ایسی کتاب نہیں تھی جس میں فنی اعتبار سے بھی اخلاق کے تمام گوشوں پر مکمل بحث ہو اور ابواب اخلاق کی تشریح بھی اس طرح کی گئی ہو کہ اسلام کے مجموعہ اخلاق کی برتری دوسری ملتوں کے ضابطہائے اخلاق پر نہ صرف دینی اور اعتقادی نقطۂ نظر سے بلکہ علمی حیثیت سے بھی ثابت ہو جائے۔ اخلاق اور فلسفۂ اخلاق کے وجود پذیر ہو جانے کے بعد یہ کمی پوری ہو گئی اور اس اہم موضوع پر ایک معیاری کتاب سامنے آگئی۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۳۹ء کے وسط میں شائع ہوا تھا ۱۹۴۰ء کے شروع میں ختم ہو گیا تھا پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد ہی یہ محسوس کیا گیا تھا کہ مباحث کی ترتیب کو زیادہ دل نشین بنانے کے لیے پوری کتاب پر نظر ثانی کی ضرورت ہے چنانچہ غیر معمولی مشغولیتوں کے باوجود فاضل مولف نے اس کے ایک ایک باب پر نظر ڈالی۔ متعدد بحثوں کو نئے ڈھنگ سے مرتب کیا اور جا بجا اضافے بھی کیے یہاں تک کہ تمام کتاب کا انداز بیان و تعبیر ہی بدل گیا۔ پہلے ایڈیشن کا مسطر ۱۹ سطر کا تھا اور صفحات ۴۴۵ صفحات تھی۔ اس ایڈیشن کا مسطر ۲۱ کا ہے اور اس پر بھی حجم ۲۹۵ صفحات تک پہنچ گیا۔ اس حک و فک اور اضافے کے بعد ظاہر ہے کہ کتاب کا پایۂ اعتبار بلند سے بلند تر ہو گیا ہے —— یہ کہہ دینا بھی ضروری ہے کہ ندوۃ المصنفین اگست ۱۹۴۷ء کے طوفانِ حوادث کی لپیٹ میں نہ آگیا ہوتا تو اب سے بہت پہلے یہ کتاب شائقین تک پہنچ جاتی لیکن ہوا یہ کہ لاکھوں روپیے کے ذخیرۂ کتب اور ساز و سامان کی تباہی کے ساتھ اس کتاب کی کاپیاں بھی برباد ہو گئیں اور قضا و قدر کا فیصلہ انسانی فیصلہ پر غالب آکر رہا۔ اب کہ اس ہنگامۂ قیامت خیز کو زیادہ مدت گذر چکی ہے ہم اس اہم اور بڑا درجہ کتاب کو پیش کرنے کے لائق ہوئے ہیں فالحمد للہ علی ذالک

عتیق الرحمٰن عثمانی
ناظم ندوۃ المصنفین

۱۹ ربیع الاول ۱۳۶۹ھ مطابق ۹ جنوری ۱۹۵۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی خلق الانسان وزینہ بمحاسن الاخلاق والصلوٰۃ والسلام علی محمد المبعوث لتکمیل مکارم الاخلاق وعلی آلہ وصحبہ الذین اھتدوا واھتدیت الی معارج الاخلاق۔

اما بعد

علم الاخلاق مذہب اور عقل دونوں کی نگاہ میں محمود و محبوب شے ہے اس لیے قدیم وجدید ہر زمانہ میں اس سے متعلق علمی ذخیرہ کی کبھی کمی نہیں رہی۔

انسانی تاریخ جس حد تک ہماری مدد کر سکتی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا نے اخلاق کا نام سب سے پہلے مذہب کی زبان سے سنا۔ تاریخ کا جو باب قبل از طوفان شمار کیا گیا ہے اس میں ایک پیغمبر حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم کے سامنے اخلاق کا درس دیتے نظر آتے ہیں اور نسل انسانی کے باپ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد یہی وہ پہلے رسول ہیں جن کی تبلیغ و تعلیم کو تاریخ نے اپنے اوراق میں جگہ دی ہے۔

اس دور کے بعد یونان وہ خطہ ہے جس نے اس علم کی خدمت کی اور اسکی روح کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال کر پیش کیا۔ یونان میں اس خدمت کا اولین شرف سوفسطائیوں کو حاصل ہوا۔ اس کے بعد سقراط نے اسکے مباحث کو وسعت دی اور اس میں چار چاند لگا

یہاں تک کہ ارسطو نے اس کو ایک مہذب و مدون علم بنایا اس کی مشہور و معروف کتاب "علم الاخلاق" اس کا بیّن ثبوت ہے

فلاسفۂ یونان کے بعد تاریخ نے دوبارہ اپنا سبق دہرایا اور علم اخلاق نے پھر ایک مرتبہ مذہب کے دامن میں پناہ لی اور اس کی وسیع آغوش میں تربیت حاصل کی عیسائیت اور اسلام نے اس کی اساس کو "وحی الٰہی کے احکام" پر استوار کیا اور اس کے دنیوی اور نفسیاتی افادات کے سلسلہ کو ابدی و سرمدی فلاح کے سلسلۃ الذہب سے ملا دیا اور اس طرح اس نے روحانی رشتہ سے بھی اپنی برتری کا اعتراف کرایا۔

اس کے بعد اسلام کا وہ علمی دور آیا جس میں خلافتِ بغداد اور خلافتِ قرطبہ کے زیر سایہ دنیا کے تمام علوم و فنون نے صدیوں تک تربیت پائی اور عروج و ترقی کی تمام منازل طے کیں، علوم و فنون کی اس فراوانی کے دور میں بعض علماء کو عقل و نقل کی مطابقت کا شوق پیدا ہوا اور انہوں نے دوسرے علوم کی طرح "علم الاخلاق" کو بھی اسی نگاہ سے پرکھا، علماء کی یہ جماعت اپنے اپنے نقطۂ نظر کے لحاظ سے دو جدا حلقوں میں تقسیم ہو گئی ایک نے عقل کو اساس بنایا اور مذہبی احکام کو اس پر منطبق کرنے کی سعی کی اور مذہب کے جسم و زر کو یونانی فلسفہ کے سانچے میں ڈھالنے کا ارادہ کیا، یہ فلاسفہ کی جماعت کہلائی اور اس راہ کے رہنما فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا اور ایک حد تک ابن رشد وغیرہ ہیں

دوسری جماعت نے مذہبی اخلاقی مسائل کو بنیاد قرار دیا اور عقل کو ان کے سمجھنے کے لیے آلہ کی حیثیت سے استعمال کیا، یہ زہادان پاکباز کی وہ جماعت تھی جو صوفیاء کے نام سے مشہور ہوئی اس طریق کے ہادی شیخ سہروردی، امام غزالی، شیخ اکبر، عارف رومی، ابن قیم، مجدد سرہندی اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں۔

غرض نظریوں کے اس اختلاف کے باوجود ان تمام ادوار و طبقات میں "علم الاخلاق" کی خدمت کا سلسلہ جاری رہا اور تالیف و تصنیف اور تقریر و تحریر کے ذریعہ یہ گراں بہا ذخیرہ ہمیشہ منصۂ ظہور پر جلوہ گر رہا۔

ان حالات میں یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ جو "علم" قدیم و جدید ہر عہد میں مخدوم رہا ہو اور جس کا ذخیرۂ علمی تمام زبانوں میں لذت و الم کی طرح وافر موجود ہو ایسے علم کی خدمت کے لیے اس جنبشِ قلم کی ضرورت کیا تھی اور اس تالیف کا باعث کیا ہے ؟ اور کس غرض و غایت کے ماتحت اس کتاب کو ترتیب دیا گیا ہے اگر یہ کتاب از اول تا آخر کسی کے مطالعہ کی رہین منت بن جائے تو پھر اس سوال کا یہ خود کافی و شافی جواب ثابت ہوگا اور صاحبِ مطالعہ کے سامنے اصل حقیقت روشن ہو جائے گی۔ تاہم اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تمام اینہمہ کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ہندوستان میں آباد ہیں اور ہماری مادری زبان اُردو ہے۔ عقل و خرد کا یہ تقاضہ ہے کہ اپنی زبان کو علمی زبان بنایا جائے اور اگر وہ علمی زبان ہو تو اس کی کوشش کی جائے کہ تمام علوم و فنون کے علمی جواہر پارے اس کے دامن میں سما جائیں اور اس کی آغوش حکمتوں کے پھولوں سے بھر جائے تاکہ وہ زندہ زبانوں میں ایک کامیاب اور ترقی پذیر علمی زبان کہلانے کی مستحق ہو اور دُنیا کی علمی زبانوں کی محفل میں کسی اونچے مقام پر جگہ پائے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نے "علم اخلاق" سے متعلق اردو لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا اور شاہیر متوسط اہلِ قلم کی جس قدر قلمی و مطبوعہ کتابوں تک دسترس ہوسکی ان کو پڑھا مگر "چھوٹا منہ بڑی بات" اس تمام ذخیرہ میں میری نگاہ جس چیز کی متلاشی رہی اسکو نہ پاسکی۔ اگرچہ ان بیش بہا جواہر میں گوہر شب چراغ بھی تھے اور دُرِ شہوار بھی لیکن جس موتی کی جستجو مجھے تھی وہ نہ ملا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہوکہ اردو میں اس سلسلہ کی جس قدر تالیفات موجود ہیں وہ جدا جدا نظریوں کے ماتحت تالیف کی گئی ہیں جن حضرات کو مذہبی ذوق ہے انہوں نے جدید نظریہ ہائے اخلاق سے جدا ہوکر اپنی مولفات کو صرف ایک ہی طرز میں ادا کیا ہے اور جن ارباب قلم کو جدید علمی نظریوں کو شغف ہے انہوں نے صرف ان ہی نظریوں کی تحقیق و تفتیش اور شرح و بسط کو اپنا منتہائے مقصد بنایا ہے لیکن وقت کا تقاضہ یہ تھا کہ اس سلسلہ میں ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں ایک جانب جدید اکتشافات علمی کا مفید ذخیرہ محفوظ ہو اور زبردستی کے تعصب اور ہٹ دھرمی سے اس کے ساتھ معاندانہ روش اختیار نہ کی جائے اور دوسری جانب اسلامی اور اخلاقی تعلیم کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ صرف حسن ظن کی بنا پر نہیں بلکہ علمی دلائل و براہین کی روشنی میں اسلام کے نظریۂ اخلاق اور اسلامی تعلیمات کی برتری واضح ہو جائے۔

جہاں تک بیان و ترتیب کی اس نوعیت کا تعلق ہو "علم اخلاق" پر ایسی کوئی تالیف نظر نہ آئی یہ دیکھ کر اپنی بے بضاعتی علم کے باوجود عزم و ارادہ کی قوت نے ابھارا اور وجدان و ضمیر نے پکارا ؎

توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

اس سلسلہ میں مصری عالم شیخ محمد امین کی کتاب "الاخلاق" نظر سے گذری اس کے حسن ترتیب اور مختصر مگر جامع اسلوب نے مہمیز کا کام دیا اور اس میں بھی اگرچہ جدید نظریات کو اساس بنایا گیا ہے تاہم اسکی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے میں نے اپنے تالیفی عطر کے لیے اسی کو زمین بنایا۔

اس تالیف کے چار حصے ہیں پہلے تین حصوں میں جدید و قدیم مذہبی و عقلی دونوں نقطہائے نظر سے علم الاخلاق پر بحث کی گئی ہے اور چوتھے حصہ میں صرف اسلامی نقطۂ نظر اس طرح زیر بحث آیا ہے کہ اس سے علمی و عملی ہر اعتبار سے اسلامی تعلیمات کا کمال و تفوق ظاہر ہو اور علمی دلائل کی روشنی میں ظاہر ہو۔

خدائے تعالیٰ کا بے غایت و بے نہایت شکر ہے کہ آج یہ نقش اول پیش کرنے کے قابل ہوں اور توقع کرتا ہوں کہ انشاء اللہ یہ تالیف دونوں جماعتوں کے لیے مفید ہوگی۔

اس تالیف کے لیے کس قدر ذخیرۂ کتب کا مطالعہ کیا گیا، اس کا اظہار غیر ضروری ہے اور میری استطاعت سے باہر بھی۔ اس لیے کہ یہ جو کچھ ہے سالہا سال کے مطالعہ کا نتیجہ ہے جس میں عربی، فارسی، اردو تالیفات اور انگریزی و فرنچ تراجم کا ذخیرہ بھی شامل ہے البتہ قرآن عزیز اور کتب احادیث و شروح احادیث کے علاوہ زبیدی کی اتحاف السادۃ المتقین شرح احیاء العلوم، ابن قیم کی مدارج السالکین، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ، امام راغب کی الذریعہ الی مکارم الشریعہ، شیخ ابو القاسم کا رسالہ قشیریہ، ابن مسکویہ کی السعادۃ، ارسطو کی علم الاخلاق، صادق حسین کی الاخلاق، ماوردی کی ادب الدنیا والدین، محمد لطفی کی تاریخ فلاسفۃ الاسلام خصوصیت سے زیر مطالعہ رہی ہیں۔ وباللہ التوفیق وھو خیر رفیق

خادم ملت

محمد حفظ الرحمن کان اللہ لہ

۱۶ رجب المرجب سنہ ۱۳۵۹ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

علم اخلاق کی تعریف، موضوع، فائدہ اور دوسرے علوم سے اُس کا تعلق

تعریف[1] ہم سب یہ کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے، یہ بُرا ہے، یہ درست ہے، یہ نادرست، یہ حق ہے یہ باطل، ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی ایسا کہتے ہیں اور چھوٹے بڑے ہر قسم کے کام میں ہم یہی حکم لگاتے ہیں۔

---

[1] علم اخلاق میں بہ کثرت طبیعت، غریزہ، عادت اور ملکہ کا تذکرہ آتا ہے اس لیے شروع میں ہی ان کی تعریف اور ان کے درمیان جو امتیازات ہیں ان کا معلوم کر لینا از بس ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کی تخلیق کے وقت جس بنیاد پر اس کو بنایا اور جس خمیر پر اس کو اٹھایا ہے اور جس میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے وہ طبیعت (جبلت) کے نام سے موسوم ہے اور یہی طبیعت اپنے خاص نمود اور خواص کے لحاظ سے متعدد حیثیت رکھتی اور مختلف عنوانات سے معنون کی جاتی ہے پس اگر یہ حیثیت ملحوظ رہے کہ وہ انسان کی بناوٹ میں داخل ہے تو اس کو "سجیہ" کہتے ہیں اگر یہ حیثیت قابل لحاظ ہے کہ جس بنیاد پر انسان کی تخلیق ہوئی ہے اس کے اثرات آہستہ آہستہ اس کی ذات پر غالب اور مستولی ہو جاتے ہیں تو اس کا نام "شیمہ" ہے اور اگر یہ لحاظ پیش نظر ہے کہ یہ بنیاد و خمیر انسان کے اندر "قوت" کی شکل میں پیوستہ ہے تو اس کو "غریزہ" کہتے ہیں اور یہ تمام حیثیات و کیفیات غیر متبدل ہوتی ہیں جن میں کسی قسم کے تغیر کا امکان نہیں ہوتا اور نفس انسانی میں کسی ہیئت و صورت کا اس طرح راسخ ہو جانا کہ اس کی بدولت افعال و اعمال کا صدور بسہولت ہو سکے "خلق" کہلاتا ہے اور نفس انسانی کی کسی قوت کے اندر استعداد، دوام اور کمال رسوخ کا نام "ملکہ" ہے اور نفس انسانی کے فعل و عمل (باقی...

قاضی مسندِ حکومت پر بیٹھ کر قانونی مسائل میں یہی حکم کرتا ہے اور کاروباری لوگ کاروبار کے معاملات میں یہی الفاظ بولتے ہیں حتیٰ کہ بچے بھی کھیل کود میں ان ہی دو لفظوں کو استعمال کرتے ہیں تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھا اور بُرا کس کو کہتے ہیں؟ اور وہ کون سا پیمانہ یا کونسی ترازو ہے جس سے ناپ تول کر کسی کام کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ اچھا یا بُرا ہے،

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے ان اغراض و مقاصد میں بھی جن کی طلب میں سرگرداں رہتے ہیں بہت بڑا اختلاف ہے۔

ایک مال کا طالب ہے تو دوسرا حریت و آزادی کا، یہ جاہ و حشم کا شیدائی ہے تو وہ شہرت کا فدائی، ایک علم کا عاشق ہے تو دوسرا ان سب سے بے پرواہ ہو کر اپنی تمام آرزوں کا مرکز آخرت کی اس دنیا کو بنائے ہوئے ہے جس میں اس کے نفس کو عروج ہوگا اور جہاں اسکو طرح طرح کی نعمتیں ملیں گی مگر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان میں سے بہت سے اغراض و مقاصد وہ ہیں جن کو انسان کے لئے آخری غرض اور انتہائی مقصد نہیں کہا جاسکتا۔

یا یوں کہیے کہ اُن میں غایت الغایات یا منتہائے غرض بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے کہ اگر تم یہ سوال کرو کہ یہ شخص جاہ، مال یا علم کا طالب کیوں ہے؟

تو اس کے جواب میں ایک اور غرض یا مقصد کو بیان کرنا پڑے گا جو ان ہر سہ اغراض و مقاصد کے لیے منتہائے غرض ہے اور یوں جواب دیا جائے گا کہ حصولِ سعادت و فلاح کے لیے" (مثلاً)

(بقیہ نوٹ ص ۱۴) و انفعال میں اس درجہ تکرار کہ اس سے فعل و انفعال میں سہولت پیدا ہو جائے "عادت" کے نام سے مشہور ہے (الذریعہ الی المکارم الشریعہ ص ۲۸) ؎ اخلاق "خلق" کی جمع ہے اور اصطلاحِ علماء میں "ایسا ملکہ کہ جس کی بدولت نفس سے افعال کا صدور بغیر غور و فکر کے بسہولت ہوتا ہو "خُلق" کہلاتا ہے۔

پس کیا انسانوں کی زندگی کے لیے کوئی غایت وغرض ایسی بھی موجود ہے جو سب کے لیے یکساں غایت دالغایات یا منتہائے غرض کہلائے اور انسانوں کی طلب کا معیار اور حدِ نگاہ ٹھہرے نیز اعمال کی اچھائی و بُرائی کا پیمانہ بنے اور اسی پر اعمال کو اس طرح کسا جائے کہ جو عمل اس منتہائے غرض کے مطابق ہو اچھا کہلائے اور جو مطابق نہ ہو بُرا کہلائے۔

اور اگر ایسی غایت الغایات یا منتہائے غرض موجود ہے تو وہ کیا ہے؟

یہی وہ تمام اُمور ہیں جن سے علمِ اخلاق بحث کرتا ہے تو اب علمِ اخلاق کی تعریف اس طرح کرنی چاہئے۔

جو علم بھلائی اور بُرائی کی حقیقت کو ظاہر، انسانوں کو آپس میں کس طرح معاملہ کرنا چاہئے اس کو بیان، لوگوں کو اپنے اعمال میں کس منتہائے نظر اور مقصدِ عظمیٰ کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے اس کو واضح کرے اور مفید و کار آمد باتوں کے لیے دلیلِ راہ بنے اور مختصر الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے جو فضائل و رذائل کا علم بخشتا اور انسان کس طرح فضائل سے مزین ہو سکتا اور رذائل سے محفوظ رہ سکتا ہے اس کا علم عطا کرتا ہو اس کو علمِ اخلاق کہتے ہیں[۱]۔

موضوع "علم الاخلاق" جبکہ لوگوں کے اعمال پر اچھے یا بُرے ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے تو اب ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے کہ تمام اعمالِ انسانی اس قسم کے نہیں ہیں کہ اُن پر اچھے یا بُرے ہونے کا حکم دیا جا سکے اور اس لیے ایسے اعمال علمِ اخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

مثلاً سانس لینا، دل کا حرکت کرنا، تاریکی سے روشنی میں اچانک آ جانے سے پلک جھپکنا ایسے اعمال ہیں جو انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں اس لیے ان اُمور کے پیشِ نظر انسان کو نہ کوئی کارکن کہہ سکتے ہیں اور نہ بدکار اور نہ اس سے اس سلسلہ میں کوئی محاسبہ کیا جا سکتا ہے۔

[۱] [illegible] (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷)

البتہ انسان سے جو اعمال ارادی طور سے مستقلاً ظہور پذیر ہوتے ہیں اور وہ اُن کو اُن کے نتائج و اثرات پر غور کرنے کے بعد کرتا ہے مثلاً شفاخانہ کی تعمیر اس لیے کرتا ہے کہ شہر اور قوم کے افراد کے لیے نافع اور مفید ہے یا اپنے دشمن کے قتل کا ارادہ کرنا اور پھر اس کے لیے موثر تدابیر اختیار کرکے قتل میں کامیاب ہو جاتا ہے تو چونکہ یہ ارادی اعمال ہیں اس لیے ان پر ہی اچھے یا بُرے ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے اور یہی علم الاخلاق کا موضوع بنتے ہیں اور انسان اس قسم کے اعمال کے لیے خدا اور مخلوق کے سامنے جوابدہ ہے۔

اور اس آئین دانی سے جدا ہو کر مختصر الفاظ میں علم اخلاق کے موضوع کی تعبیر اس طرح کی جا سکتی ہے۔

۲ اخلاق، ملکہ، اور نفس ناطقہ اس حیثیت سے زیر بحث آئیں کہ انسان اُن کے ساتھ متصف ہے ان دو کے علاوہ اعمال کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو بیان کردہ دونوں قسموں کے ساتھ بہت مشابہت رکھتے ہیں اور اسی بنا پر کبھی کبھی اُن پر حکم لگانے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔

تو کیا یہ بھی علم الاخلاق کے موضوع بنتے ہیں اور کیا ان کا عامل بھی ان اعمال کی وجہ سے جوابدہ ہے؟ یہ دو سوال ہیں جو حل طلب ہیں مثلاً

(۱) بعض آدمی نیند کی حالت میں بھی کچھ کام کر گذرتے ہیں۔ ایک اُٹھتا ہے اور نیند کی حالت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵) بحث کی جائے کہ وہ صواب و خیر ہیں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب و خطا اور خیر و شر کسی مرتب نظام کی شکل میں آ جائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں (اخلاق جلالی ص ۱ و علم الاخلاق ارسطو ج ۱ صلک و "اخلاقیات" ترجمہ مولوی عبدالباری ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ)

اور روجرس کہتا ہے کہ "جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی تحقیق اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے، اس کا نام علم الاخلاق ہے۔"

(تاریخ اخلاقیات مترجمہ مولوی احسان احمد رکن دار الترجمہ جامعہ عثمانیہ)

میں گھر کو آگ لگا دیتا ہے ، اس کے برعکس ایک دوسرا نیند ہی کی حالت میں اٹھ کر گھر کو جلانے والی آگ کو بجھا دیتا ہے۔

تو کیا ان خلقی عادات کی بنا پر پہلے کو قابلِ مذمت اور مجرم قرار دیا جائے اور دوسرے کو قابلِ ستائش اور ممدوح سمجھا جائے ؟

(۲) کبھی انسان کو نسیان (بھول) کی بیماری لگ جاتی ہے اور وہ اس بیماری کی وجہ سے اُس کام کو نہیں کرتا ، وقت معین پر جس کا کرنا اس کے لیے ضروری تھا۔

(۳) کبھی انسان کسی کام میں مستغرق اور منہمک ہوتا ہے " مثلاً علم ہندسہ کے کسی مسئلہ کے حل میں یا کسی دلچسپ کہانی کے پڑھنے میں " اور اُس کا یہ استغراق اُس کو "کیے ہوئے وعدہ یا وقت مقررہ کے درس سے غافل کر دیتا ہے۔

پس غور و تامل کے بعد ان اعمال کے متعلق ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب غیر ارادی اعمال ہیں اس لیے کہ پہلی مثال میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سونے والے شخص نے جان بوجھ کر گھر کو جلا دیا ، اور یہ اس کے نتیجہ کا وہ پہلے سے اندازہ لگا چکا تھا۔ لہٰذا اس کے اس عمل پر محاسبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس حالت میں اس سے یہ عمل "بے ارادہ" صادر ہوا ہے۔

اور اگر اس کو یہ معلوم ہے کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے اور اس سے نیند میں ایسے اہم حادثات صادر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ بیداری میں اُن امور سے احتیاط نہیں کرتا جو کہ ان حادثات کے بے سبب بنتے ہیں یعنی آگ اور اس کے لوازمات کو اپنی خوابگاہ اور اپنے ماحول سے جدا نہیں رکھتا (مثلاً) تو ضرور ان اعمال میں بھی اس سے محاسبہ ہوگا - اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ اختیاری طور پر اس صورتِ حال کے لیے جواب دہ ہے جس کی بدولت اُس سے غیر جواب دہ اوقات میں ایسے

لہ طبی اصطلاح میں اس مرض کا نام "مشی فی النوم" ہے

اعمال صادر ہوتے ہیں۔

فرض کرو کہ تم سو رہے ہو اور چولہے میں تم نے آگ روشن چھوڑ دی، ایک شرارہ اُڑا اور اس نے مکان کو جلا ڈالا۔ ایسی حالت میں تمہارا یہ عذر نہیں سنا جائیگا کہ "اس میں میرا کوئی قصور نہیں، میں نیند کی حالت میں کس طرح چنگاریاں اور شرارے اُڑنے کو روک سکتا تھا"

اس لیے کہ تم کو معلوم تھا کہ عنقریب سونے والے ہو اور نیند کی تیاری کر چکے ہو اور تم یہ بھی جانتے تھے کہ اس حالت میں حواس کا شعور معطل ہو جاتا ہے لہذا ضروری تھا کہ بیداری حواس کے وقت اُن ذرائع کا سدباب کر لیتے جن کی وجہ سے نیند کے وقت یہ حادثہ پیش آیا یعنی اول آگ بجھاتے اور پھر سوتے۔

اور یہی حال اُس شخص کا ہے جو پہلے ایک کام کر گذرتا ہے اور پھر اُس سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں اُن کے متعلق اپنی ناواقفیت کا عذر تراشتا ہے اس لیے کہ انسان اُن تمام اعمال میں جوابدہ ہے جو اُس کی عادت ثانیہ بن گئے ہیں خواہ وہ اوقات کی صورت میں اُس سے وہ اعمال بغیر ارادہ کے ہی صادر ہوتے رہتے ہوں۔ اس لیے کہ "عادت" اُس کے ارادی عمل کے بار بار صادر ہوتے رہنے کا ہی تدریجی نتیجہ ہے۔

پس اگر ایک شخص بھوک سے پریشان ہے اور نہ برداشت ہونے والی بھوک کی وجہ سے چوری یا قتل پر مجبور ہو جاتا ہے تو یہ شخص بھی اپنے اس عمل میں قابل محاسبہ ہے اس لیے کہ وہ گم کردۂ عقل و شعور نہیں ہے اور جس چیز کا اقدام کر رہا ہے اُس کی حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔ وہ اول سوچتا ہے کہ بھوک کو برداشت کر لے یا گرسنگی رفع کرنے کے لئے چوری اور قتل پر آمادہ ہو جائے اور پھر ارادہ خود اختیاری سے دوسرے عمل کو پہلے پر ترجیح دیتا، اور اُس کو کر گذرتا ہے۔

غرض علم الاخلاق کا موضوع دو قسم کے اعمال ہیں۔

(۱) وہ اعمال جو انسان کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور عمل کے وقت جن کے متعلق وہ خوب جانتا ہے کہ کیا کر رہا ہے۔

(۲) وہ اعمال جو عمل کے وقت اگرچہ بغیر ارادہ صادر ہوتے ہیں لیکن اختیار، شعور اور ارادہ کے وقت اُن کے متعلق احتیاط برت سکتا ہے۔

اور یہی وہ اعمال ہیں جن پر خیر اور شر یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

لیکن جو اعمال نہ تو ارادہ و شعور سے صادر ہوتے ہیں اور نہ اُن کے بارہ میں احتیاط برتی جا سکتی ہے وہ علم الاخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

علم الاخلاق کا فائدہ

یہ سوال بار بار ذہن میں گزرتا ہے:-

کیا علم الاخلاق میں یہ قدرت ہے کہ وہ ہم کو نیکوکار اور صالح بنا دے؟

جواب یہ ہے کہ تمام انسانوں کو صالح اور نیکوکار بنا دینا اس کی قدرت اور اُس کے اختیار سے باہر ہے کیونکہ اس کی مثال تو طبیب جیسی ہے۔

طبیب کا اتنا ہی فرض ہے کہ وہ مریض کو صحت کی خرابیوں سے واقف اور جسم و عقل پر اس کے برے دکھانے سے جو بُرا اثر پڑتا ہے اُس کو بیان کر دے، اس کے بعد مریض کو اختیار ہے کہ اپنی صحت کی بہتری کے لیے اُس سے باز رہے یا طبیب کی بتائی ہوئی احتیاط سے بے پروا ہو کر اُس میں مبتلا ہو جائے۔ ایسی حالت میں طبیب اُس کو کیسے بچا سکتا ہے۔

علم الاخلاق کا بھی یہی حال ہے اُس کی طاقت سے یہ تو باہر ہے کہ وہ ہر انسان کو صالح بنا دے لیکن وہ انسان کو اچھے اور بُرے میں امتیاز کرنا بتا کر تعمیر سیرت کو واضح بتاتا ہے تاکہ انسان خیر و شر اور ان کے آثار و لوازم کو دیکھے اور یہی سبب ہے کہ علم الاخلاق اُس وقت تک ہم کو مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم میں ایسی قوت ارادی موجود نہ ہو جو ہم کو علم الاخلاق کے اوامر و احکام کے اتباع

اور اس کے نواہی (ممنوعات) سے پرہیز پر آمادہ کر سکے۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شخص علم اخلاق کی تعلیم سے ناواقف ہو وہ بھی خیر و شر یا اچھے اور برے کے متعلق حکم لگا سکے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صالح ہو اور حسن اخلاص کا پیکر۔

لیکن علم اخلاق کے واقف، اور ناواقف کی مثال صوف (پشمینہ) کے ان دو تاجروں کی سی ہے جن میں سے ایک اس تجارت کا ماہر، تجربہ کار ہے، اور دوسرا ناواقف و ناتجربہ کار، دونوں صوف کی خریداری کے لیے نکلے اور دونوں نے اس کے کھرا، اچھے اور برے پہلو پر نظر ڈالی، اس کو چھو کر بھی دیکھا اور طرح طرح سے آزمایا بھی۔

مگر پہلا اپنے "تجربہ" اور "اپنی مہارت" کی بنا پر یقیناً دوسرے کے مقابلہ میں بہترین جج اور بہت اچھا اندازہ شناس ثابت ہوگا۔

ہر ایک علم کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے اندر شغف رکھنے والے کو ان امور کے بارہ میں جن پر اس علم میں بحث ہوتی ہے "ناقدانہ نظر" عطا کرتا ہے چنانچہ علم الاخلاق کی بھی یہی شان ہے کہ جو شخص اس کے ساتھ شغف رکھتا ہے یہ اس کو اعمال کے کھرے، کھوٹے کی پرکھ پر پوری قدرت عطا کر دیتا، اور ان کی صحیح اور بلند اندازِ تقویم پر ایسی کامل مقدرت بخشتا ہے۔ کہ ان کے متعلق حکم نافذ کرتے میں وہ لوگوں کے رجحانات اور تقلیدات کے زیر اثر نہیں رہتا بلکہ اپنے فیصلہ میں علم الاخلاق کے "نظریات" "قواعد و قوانین" اور قیاسات سے مدد حاصل کرتا ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ علم اخلاق کی غرض صرف نظریوں اور قاعدوں کی معرفت کے ہی اندر محصور و مقصور نہیں ہے بلکہ اس کے مقاصد عظمیٰ میں یہ بھی شامل ہے کہ ہمارے ارادے میں تاثیر اور ہدایت کارفرما ہو "کہ یہی تاثیر، ارادہ کو عمل خیر پر آمادہ کرتی ہے" اور ہم میں

یہ جذبہ پیدا ہو جائے کہ ہم اپنی حیات کی صحیح تشکیل کریں، اپنے اعمال کو پاک اور عمدہ بنائیں اور حیاتِ انسانی کے لئے ایک اعلیٰ مثال قائم کر دیں یعنی اپنے اندر حسنِ عمل، حسنِ کمال، اور اخوت و مواسات عامہ جیسے فضائل پیدا کریں۔

لیکن یہ حقیقت پیش نظر رہے کہ وعظ و نصیحت کو ہر موقعہ پر کامیابی نصیب نہیں ہوتی بلکہ وہ جب ہی مؤثر ہو سکتی اور انسان کے ارادہ کو عملِ خیر پر آمادہ بنا سکتی ہے کہ فطرت انسانی اس کی پیروی کرے اور اس سے متاثر ہونے پر آمادہ ہو۔

ارسطو کا قول ہے:۔

"فضیلت کے لئے صرف اس قدر جان لینا ہی کافی نہیں ہے کہ وہ کیا شے ہے ؟ بلکہ اس سے زائد اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے۔ مثلاً اس کے قیام و حفاظت کے لئے ریاضت، اس کا روزمرہ کے کاموں میں استعمال، اور اسی قسم کے دوسرے وسائل و اسباب کی ایجاد تاکہ یہ سب باتیں مل کر ہم کو صاحبِ فضیلت اور نیکوکار بنا سکیں۔ اگر تنہا اخلاقی خطبات اور پند و نصائح نیز کتاب اخلاق ہم کو نیکوکار اور با اخلاق بنانے پر قدرت رکھتے تو بلاشبہ ان کو یہ حق پہنچتا تھا جیسا کہ "تیوغنیس" کا قول ہے۔ "لوگوں کو چاہیئے کہ اخلاقی کتابوں اور خطبات کے طالب ہوں اور وہ گراں سے گراں قیمتوں پر خریدی جائیں اور انسان کا فرض ہے کہ ان کو جمع کر کے ان کی خوشہ چینی کرے"، لیکن بدقسمتی سے اس سلسلہ میں ہر قسم کے مبادیاتِ اخلاق میں ہم صرف اس قدر کر سکتے ہو کہ جتنی شریف طبیعت نوجوانوں کو نشاط عمل اور نیکوکاری برائے اقامت کے سلسلہ [illegible] کرنے پر آمادہ [illegible]

قلب کو "نفسیات" کا گرویدہ و شیدائی اور اخلاق کریمانہ کا دلدادہ بنائے۔ (علم الاخلاق الارسطو ص ۳۶۲، ۳۶۷)

اس مقام پر ایک قوی شبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ کہ "علم الاخلاق" سے حسنِ عمل، نکوکاری یا غایت تصوری، اور مقصد اعلیٰ، جب ہی حاصل ہو سکتے ہیں کہ انسانی عادات میں تغیر تبدل ممکن بھی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ قواعد حکمت کی رو سے "اخلاق و عادات مزاج کے تابع ہیں" اور مزاج میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں تبدیلی مزاج سے یہ مراد نہیں ہے کہ شخصی مزاج کے "اطوار" طفلی، شباب، اور شیخوخت کے ساتھ مزاج میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر ایک انسان کے لئے قدرت نے ایک مزاج ودیعت کیا ہے جو افراط و تفریط کے درمیان "عرض المزاج" کے نام سے موسوم ہے اور اس پر انسان کی بقاء موقوف ہے اور وہ غیر متبدل و لازم ہے۔ چنانچہ حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اذا سمعتم بجبل زال عن مکانہ	تم اگر کسی پہاڑ کے متعلق سنو کہ وہ اپنی
فصدقوہ واذا سمعتم برجل زال	جگہ سے ٹل گیا تو اس کو صحیح مان لینا اور
عن خلقہ فلا تصدقوہ فانہ	اگر کسی شخص کے متعلق یہ سنو کہ اس کی
سیعود الی ما جبل علیہ (الحدیث)	خلقت بدل گئی تو ہرگز اس کو سچ نہ
	ماننا اس لئے کہ انجام کار اپنی جبلت
	کی طرف لوٹ آنا ضروری ہے۔

سو اس کا جواب ایک مقدمہ پر موقوف ہے وہ یہ کہ "نفس انسانی" اپنے کردار میں تین امور میں سے کسی ایک امر سے متعلق ہوتا ہے ایک "طبیعت" دوسرا "اختیار" تیسرا "علم"

طبیعت، جبلت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے۔
حال۔ نفس کی اُس کیفیت کا نام ہے جس سے استعدادِ قبول کی بنا پر نفس متکیف ہوتا، اگر جلد ہی زوال بھی قبول کر لیتا ہے۔
ملکہ۔ اس کیفیت یا قوت کا نام ہے جو نفس انسانی میں راسخ ہو جاتی ہے اور اُس کا زوال ہو تو سکتا ہے لیکن بمشکل اور بتاخیر۔
اس کے بعد یہ واضح رہے کہ "خلق" ان تینوں کیفیات میں سے "نفس" کی اس کیفیت سے متعلق ہے جو ملکہ کہلاتی ہے اور اُس کا حال مزاج کا سا نہیں ہے۔ لہٰذا "علم الاخلاق" کے ذریعہ اُس کی تہذیب و اصلاح ممکن ہے۔

اور حدیث میں اسی کے لئے ارشاد ہوا ہے:۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ وینصرانہ ویمجسانہ (الحدیث)	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا گیا ہے اس کے بعد والدین (ماحول) اس پر یہودیت نصرانیت اور مجوسیت کا رنگ چڑھاتے ہیں

اور ہر دو احادیث میں تعارض اس لئے نہیں ہے کہ پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں بعض کیفیات وہ ہیں جو جبلت اور طبیعت کہلاتی ہیں اُن کو عام اصطلاح کی بنا پر اگر "خلق" میں شامل کیا جائے تو بلاشبہ اُس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے اور دوسری حدیث کی مراد یہ ہے کہ انسان اپنی "فطرت" یعنی قبول استعداد میں سادہ لوح کی طرح ہے اور اس لئے اخلاق کے خیر و شر کا اثر تعلیم اخلاق کا اس پر بلاشبہ اثر پڑتا ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ "خلق" ایک خاص "ملکہ" کا نام ہے جو نفس انسانی میں راسخ ہوتا ہے اور ملکہ کی دو قسمیں ہیں ایک "طبعی"

وہ یہ کہ اصل فطرۃ میں مزاج انسانی ایسی خاص کیفیت کے لئے مستعد ہو جو اس مزاج کے اندر بہ فطرت سے مستور ہے کہ مزاج انسانی ادنیٰ حرکت اور معمولی سبب سے بھی اس کیفیت سے متاثر ہو جاتا ہو اور دوسری قسم "ملکۂ عادی" ہے وہ یہ کہ نفس انسانی سے ابتداءً ایک فعل کا صدور ارادہ و اختیار سے ہو اور پھر بار بار اسی طرح ہوتا رہے حتیٰ کہ نفس انسانی میں یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ اس کی بدولت اس فعل کا صدور بغیر غور و فکر، بہ سہولت ہونے لگے لہٰذا ان ہر دو اقسام کے اعتبار سے علم اخلاق کا فائدہ جُدا جُدا حیثیت سے ہوگا یعنی پہلی قسم کے پیش نظر اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس انسانی میں جو ملکہ ودیعت اور مستور ہے یہ علم اس کو حیات انسانی کے کردار اور افعال میں نمایاں کردے اور پردہ سے باہر لے آئے اور دوسری قسم کے اعتبار سے اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس میں ایسے ملکہ کو پیدا کردے۔

دیگر علوم سے علم الاخلاق کا تعلق

فلاسفروں کی ایک بڑی جماعت کی رائے میں فلسفہ کی حسب ذیل شاخیں ہیں (۱) مابعد الطبیعہ (۲) فلسفۂ طبیعی (۳) علم النفس (۴) علم المنطق (۵) علم الجمال (۶) فلسفۂ قانون (۷) علم الاجتماع اور فلسفۂ تاریخ (۸) علم الاخلاق تو گویا فلسفہ کی نگاہ میں "علم اخلاق" اسی کی ایک شاخ ہے۔ اگرچہ بہتر طریقہ یہ تھا کہ اول علم الاخلاق کی تعریف و تعلیم، اور اس کے متعلقات و مباحث، کو بیان کیا جاتا اور اس کے بعد علوم متذکرۂ بالا کے ساتھ اس کا تعلق کیا ہے؟ اس حقیقت کو واضح کیا جاتا لیکن علوم بالا کے تعلق کو بھی مبادیات قرار دے کر اس کا ذکر شروع ہی میں کر دینا اور جن علوم کا علم اخلاق کے ساتھ قریبی رشتہ ہے ان ہی کو زیر بحث لانا مفید معلوم ہوتا ہے۔

علم اخلاق و علم النفس (سائیکالوجی)

ان دونوں علوم کے درمیان بہت بڑا علاقہ اور ربط ہے۔ اس لئے کہ علم النفس حسب ذیل اشیاء سے بحث کرتا ہے۔ قوت احساس

قوتِ ادراک، قوتِ حافظہ، قوتِ ذاکرہ، ارادہ اور ارادہ کی آزادی، خیال، وہم، شعور،
عواطف و میلانات اور لذت و الم۔

اور ان میں سے ایک شے بھی ایسی نہیں ہے کہ علم اخلاق سے بحث کرنے والا اس سے مستغنی اور بے پرواہ ہو سکے۔ لہٰذا یوں کہنا چاہیے کہ علم نفس، علم اخلاق کا ایک ضروری مقدمہ ہے۔ علوم کے اس آخری دور میں علم النفس کی ایک اور شاخ کا اضافہ ہوا ہے جس کو علم النفس الاجتماعی کہا جاتا ہے۔ یہ عقل کو اس علم کے اجتماعی رنگ کی تعلیم دیتا ہے، ریاضت پر بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے۔ یہ وحشی اور متمدن اقوام کی عادات و خصائل سے بحث کرتا ہے، اور ظاہر کرتا ہے کہ نظم اجتماعی پر کیسے کیسے حالات طاری ہوئے اور کس کس قسم کے دور گزر رہے ہیں۔ اسی لئے علم اخلاق پر جس درجہ علم النفس الاجتماعی اثر انداز ہے شخصی علم النفس اس درجہ پر مؤثر نہیں ہے۔

علم اخلاق و علم اجتماع (سوشیولوجی)

علم اجتماع، انسانوں کی حیاتِ اجتماعی سے بحث کرتا ہے لیکن جبکہ علم الاخلاق کا موضوع "انسانوں کے ارادی اعمال کو زیر بحث لانا" قرار پایا تو علم اجتماع اور علم اخلاق کا باہمی علاقہ بہت مضبوط ہو جاتا ہے کیونکہ "ارادی اعمال" کا جو رشتہ انسانوں کی انفرادی زندگی سے ہے اس سے بدرجہا زیادہ وہ تعلق ہے جو ان کی حیاتِ اجتماعی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لئے کہ انسانوں کی انفرادی زندگی کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی جماعت کا فرد بن کر [illegible] انفرادی زندگی، حیاتِ اجتماعی کے بغیر نا ممکن ہے۔

یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی ایک فرد کے افعال ارادی [illegible] جائے کہ جس جماعت کے ساتھ وہ وابستہ ہے اس سے قطع نظر [illegible]

رہ جائیں کہ جس جماعت کا یہ فرد ہے اُس میں کون سے اوصاف ایسے ہیں جن کے ذریعہ فرد کو فضائل کی نشوونما میں مدد ملتی یا رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

نیز علم اخلاق ایک فرد کے لئے جو "مثل اعلیٰ" تجویز کرتا ہے ازبس ضروری ہے کہ اُس کا ارتباط اُس مثل اعلیٰ کے ساتھ ہو جو علم اخلاق نے جس کو نظم اجتماعی کے لئے وضع کیا ہے تاکہ فرد کو اپنے منتہائے مقصود کے حصول و ثبوت میں مدد مل سکے۔ پس جو علم حقیقت بالا کا کفیل و ضامن ہے اُس کا نام "علم اجتماع" ہے۔

علم اجتماع قوموں کی تاریخ اُن کی ترتیب و تدریج، اُن کے عروج و زوال، اُن کے لغات و زبان، اُن کے مذہب اور اُن کے خاندان و قبائل سے بحث کرتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ قوانین کس طرح عالم وجود میں آئے۔ حکومت کا وجود کس طرح عمل میں آیا اور اس طرح کے دوسرے مسائل پر روشنی ڈالتا ہے۔ نتیجۃً اُن کے مطالعہ سے انسانوں کے اعمال و کردار اور اُن کے بُرے یا بھلے اور درست یا نادرست ہونے کے متعلق حکم صادر کرنے میں کافی مدد ملتی ہے۔

علم اخلاق و علم قانون

ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی "انسانی اعمال" اور کبھی کبھی ان کی غرض بھی ایک ہو جاتی ہے وہ یہ کہ انسانوں کو نکوکار اور سعید بنانے کے لئے اُن کے اعمال کی تنظیم و ترتیب ہو۔ لیکن علم اخلاق کا دائرہ علم قانون سے وسیع تر ہے۔ کیونکہ علم اخلاق تو ہر نافع عمل کا حکم کرتا اور ہر نقصان رساں عمل سے بچاتا ہے۔ لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لئے حکم نہیں کرتا مثلاً محتاج کے ساتھ حسن سلوک، یا زن و شوہر کے درمیان حسن معاملت۔

اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعث نفرت ہیں مگر قانون ان کی ممانعت کے لئے دخیل

نہیں ہوتا۔ مثلاً حسد، بغض، کینہ، وغیرہ

ان اعمال، یا ان جیسے دوسرے اعمال، میں قانون کی عدم مداخلت کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی امور پر امر ونہی کو جاری کرتا ہے جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ سزا دے سکے ورنہ تو پھر قانون، قانون نہیں کہلا سکتا۔

نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں جیسے "کفرانِ نعمت اور خیانت" اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ اُن کے مرتکب کو سزا وعذاب دے سکے اس لئے کہ یہ اعمال قانون کی دسترس سے باہر ہیں اور اُن کا حال چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔

علم اخلاق اور علم قانون میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ قانون کی نظر اعمال پر اُس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اُس کا دائرۂ بحث اعمالِ خارجی ہیں کہ عامل نے کس نیت سے اُن کو انجام دیا ہے۔

لیکن علم اخلاق نہ صرف انسان کے خارجی اعمال سے بحث کرتا ہے بلکہ نفس کے باطنی اعمال کو بھی زیر بحث لانا ضروری سمجھتا ہے خواہ اُن حرکات واعمال کا اثر ظاہری اعمال کی شکل وصورت میں نمودار نہ ہوا ہو۔ مثلاً قانون کا دائرہ صرف یہ ہے کہ وہ چوری اور قتل سے باز رہنے کا حکم دے مگر اخلاق کا دائرہ اس سے زیادہ وسیع ہے اور وہ یہ بھی حکم دیتا ہے کہ "کسی بُرے کام کا دھیان مت کرو" یعنی کانا اور باطل امور کے غور وخوض میں بھی نہ پڑو۔

قانون کا دائرۂ عمل یہی تو ہے کہ وہ لوگوں کی ملکیت کا محافظ ہو اور دوسروں کو اس پر دست دراز نہ ہونے دے لیکن یہ اُس کی دسترس سے قطعاً خارج ہے کہ وہ انسان کو اس کی ملکیت (مال) میں شخصی وعمومی مصالح اور خیر وہمدردی کا لحاظ رکھنے کا حکم دے کیونکہ یہ علم اخلاق کے دائرہ حدود میں داخل ہے۔

اخلاق اور سائنس "علم اخلاق" اور "سائنس" کے درمیان بھی گہرا ارتباط و تعلق ہے بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ دراصل علم اخلاق بھی سائنس ہی کی ایک شاخ ہے اس لئے کہ سائنس کے لغوی معنی "علم" کے ہیں اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اُس علم کو کہتے ہیں کہ کائنات ہست و بود میں جو چیزیں شب و روز ہمارے احساسات اور ذہنی و عقلی مدرکات میں آتی رہتی ہیں ہم کو اُس کے ذریعہ اِن کا صحیح شعور حاصل ہو جائے اور یہ پتہ لگ جائے کہ اس حقیقت کی ابتداء کس طرح ہوئی اور مختلف زمانوں میں اُس نے کیا نشوونما حاصل کیا اور کن حالات سے گذر کر موجودہ صورت و ہیئت حاصل کی۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ دیجئے کہ ایسے تجربے اور مشاہدے اور اُن سے پیدا شدہ نتائج جو اشیاء کے درمیان تلازم ارتباط و انتساب کے ذریعے کئے جاتے رہے ہوں اُن کا دوسرا نام "سائنس" ہے تو جبکہ "علم اخلاق" بھی ان ہی حدود کے دائرہ کی ایک شے ہے تو بلاشبہ اُس کو سائنس کی شاخ یقین کرنا بے محل نہیں ہے۔

چنانچہ زندگی کے ماحول اور سفر حیات کے سلسلہ میں جو اُمور اور اُن کی کیفیات و تصرفات سوفرین کر شبیں آتے رہتے ہیں "علم اخلاق" اُن ہی اصول پر بحث کرتا ہے مثلاً جب ہم صدق اور کذب کے خیر و شر ہونے پر بحث کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اِن ہر دو کیفیات میں ایسا امتیازی فرق ہے جس کو تجربہ، مشاہدہ نیز دوسرے مدرکات علمیہ کے ذریعہ ایک "کلیہ" کی شکل میں صحیح پاتے ہیں پس جب تک ہم اخلاقی علوم اور اخلاقی امور میں نوامیس فطرت (قوانین قدرت) کی مدد سے اُس حد تک جو مختلف طبائع اور اُن کے اقدار و احاطۂ عمل کے اندر محدود ہو واقفیت حاصل نہ کریں "اخلاقی حکم" کا صادر کرنا دشوار ہے اور نوامیس فطرت کا وسیع علم اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک ہم کو ایک

حد تک اشیاء کے درمیان اسباب و مسببات اور تخلیقی قوانین ارتباط کا صحیح علم نہ ہو جائے اور یہ علم سائنس ہی کے ذریعہ ممکن ہے تو ایسی حالت میں سائنس اور علم اخلاق کے درمیان حقیقی تعلق کا کون عاقل انکار کر سکتا ہے؟ -

اور سطحی نظر سے یہ حکم لگا دینا بھی درست نہیں ہے کہ "سائنس کا تعلق صرف مادی اشیاء تک محدود ہے" بیشک یہ اُس حد تک تو صحیح ہے جبکہ ہم علوم سائنس کو مادی علوم تک ہی محدود رکھیں لیکن مسطورہ بالا حقیقت کے پیش نظر جبکہ انسان کی زندگی کا تعلق جس طرح اپنی ذات اور کائنات مادی کی دوسری اشیاء کے ساتھ ہے اُسی طرح خالق کائنات سے بھی وابستہ ہے تو سائنس کو مادی اور روحانی دونوں حیات کے ساتھ تسلیم کرنا از بس ضروری ہے اور اس کا انکار بداہت کے انکار کے مرادف ہے بہرحال جبکہ انسان کے فرائض و حقوق اخلاق (الف) فرائض انسانیہ (ب) اور فرائض الٰہیہ دونوں سے لازم و ملزوم کی طرح پایا جاتا ہے تو تو سائنس کو کسی طرح بھی "علم اخلاق" سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

علم اخلاق اور اخلاقی زندگی کے دو پہلو

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں ایک پہلو اور دوسرا معیاری۔ ابتدائی اخلاق اُن اعمال و کردار سے مراد ہے جو کہ خاص زمانہ اور خاص قوم کے نزدیک خیر و صواب سمجھے گئے اور سمجھے جاتے ہوں یا اُن کے عقیدہ میں اُن اعمال کی غایت القصوی یا اُن سے مقصد خیر و ثواب پہنچ رہی ہو اور معیاری اخلاق اُس پہلو کا نام ہے جو زمانہ کے رسم و رواج اور قومی و نسلی خصوصیات سے بالاتر ایسے اصول پر مبنی ہو جو اعمال و کردار کے حقیقی خیر و شر کو ظاہر کرتا اور ایسے مہذب و مرتب اصول و قوانین پر قائم کرتا ہو جو خیر و شر کا معیار بن سکیں۔ چنانچہ علم اخلاق کے موجودہ مباحث کا روئے سخن درحقیقت اخلاقی زندگی کے اسی دوسرے پہلو سے ہی وابستہ ہے۔

حصص کتاب کتاب، اپنی ترتیب کے لحاظ سے چار حصص پر منقسم ہے۔

(۱) پہلا حصہ بیشتر علم النفس اور نفسیاتی مباحث کا موضوع بنا ہے مثلاً ملکہ، ارادہ، وجدان وغیرہ۔

(۲) دوسرا حصہ اخلاق کے معیاری نظریوں اور اُن کے متعلقات نیز علم الاخلاق کی تاریخ کے مختصر تذکرہ پر مشتمل ہے۔

(۳) تیسرا حصہ اخلاق کے عملی مباحث و تشریحات اور علمی و عملی پہلوؤں کے درمیان مطابقت سے متعلق ہے۔

(۴) چوتھا حصہ خالص اسلامی نظریات و تعلیمات اخلاق اور جدید نظریات اخلاق پر برتری و تفوق کو حاوی ہے۔ اور یہی کتاب کی اصل روح ہے۔

حصہ اول

مباحث نفسیہ جو اخلاق کے لئے ضروری ہیں

(Character)

کردار اور اُس کے مبادیات

—— علم اخلاق کی اصطلاح میں ہر عمل ارادی کو کردار کہتے ہیں جیسے سچ اور جھوٹ بولنا یا سخاوت و بخل اختیار کرنا۔

انسان کے کردار کے لئے کچھ نفسیاتی مبادیات ہیں جن کا مصدر و منبع نفس ہے جیسے ملکہ اور عادت مگر یہ مبادیات ہم کو محسوس نہیں ہوتیں، بلکہ اُن کے آثار محسوس ہوتے ہیں اور ان ہی کا نام (کردار) ہے۔ مثلاً ہم ملکہ کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اُس سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں اُن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے ہر کردار کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی نفسیاتی مبدٔ سے ظاہر و صادر ہو۔

پس مباحث اخلاق سے شغف رکھنے والا صرف اس پر قناعت نہیں کر سکتا کہ وہ اعمال کے ظاہر ہی پر نظر رکھے بلکہ وہ اُن کے مصادر و مبادیات کو بھی زیر بحث لائے گا جیسا کہ علم طبیعی کا عالم صرف (جو) فضا کائنات کے ظاہر ہی پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اُن کے اسباب و علل کی معرفت بھی اس کے لئے از بس ضروری ہے۔

کردار کے مبادیات کی معرفت کے بعد انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ اگر وہ کردار مائل بہ شر ہے تو اس کا علاج کر سکے اور اگر فراز خیر ہے تو اس کو ترقی دے سکے۔

پس اگر ایک کاذب سے یہ کہا جائے کہ کذب بیانی نہ کر اور بار بار اس قول کو دہرایا اور سنایا جاتا رہے مگر اس نفسیاتی حالت کو اسی طرح رہنے دیا جائے جس سے جھوٹ صادر ہوتا ہے تو اس تلقین کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا اور کاذب کا متاثر ہونا ناممکن نہیں تو دشوار تر ضرور ہے۔

اور اگر اس کی نفسیاتی کیفیت کا مطالعہ کیا جائے اور اس سبب کا پتہ لگا لیا جائے جس کی بدولت وہ صفت "کذب" میں مبتلا ہے اور پھر اس کا مناسب علاج کیا جائے تو یہ طریقہ زیادہ موثر اور کامیاب ثابت ہوگا۔

علم کی روشنی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اخلاق انسانی کوئی ایسا عطیہ نہیں ہیں جن کو بخت و اتفاق کی داد و دہش کا نتیجہ کہا جا سکے بلکہ وہ بھی دوسری اشیاء کی طرح اپنی حیثیت عملا و ترقی اور اپنے فساد و انحطاط میں قدرت الٰہی کے ایسے محکم و مضبوط قوانین کے تابع ہیں کہ کبھی اُن سے جدا نہیں ہو سکتے۔

تو جس شخص کو اُن قوانین کی معرفت حاصل ہو جائے اور وہ اُن کے مطابق عمل پیرا ہو تو بلاشبہ اُس کے اندر یہ قدرت پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ کردار انسانی کو اُس کی صلاحیت طبع کے مطابق اخلاق حسنہ کا تابع بنا سکے اور اصلاح اخلاق کی مہم کو جاری رکھ سکے۔

اور اگرچہ یہ قوانین اخلاق ——— خواہ نفس انسانی سے متعلق ہوں یا اُس کے ماحول سے ——— ایک پیچیدہ گتھی کی طرح ہیں جن کی عقدہ کشائی بہ تمام و کمال مشکل ہے لیکن یہ حقیقت اس کے لئے مانع نہیں ہے کہ جن قوانین کی معرفت حاصل ہو چکی ہے اُن

سے فائدہ اُٹھایا جائے اور غیر حاصل شدہ کے حصول کی سعی جاری رکھی جائے۔

جب ہم فطرتِ انسانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو شاذ و نادر سے قطع نظر تمام انسان ”باہم اختلافاتِ باہمی کے باوجود“ یکساں طور پر شرافت، حق کوشی، اور صداقت جیسے فضائل کے خواہشمند نظر آتے ہیں اگرچہ ان فضائل کے میلانات و رجحانات میں قوت و ضعف کے اعتبار سے اُن کے درمیان تفاوت ہی کیوں نہ پایا جاتا ہو۔

پس اگر اس کو صحیح تربیت حاصل ہے تو وہ انسان کے اس پاک میلان یا قوت پیدا کر دیتی اور اُس کی صلاحیت طبع کے مطابق اپنی دسترس کی حد تک اُس کو اخلاقِ کاملہ کے عروج پر پہنچا دیتی ہے

اور اگر بُری تربیت سے واسطہ ہے تو وہ اُس کے اس رجحان کو کمزور و ضعیف کرتی رہتی اور گاہے فنا کے گھاٹ اُتار دینے کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

وہ باپ یقیناً خطاکار ہے جو پہلے ہی یہ طے کر لے کہ میرا بیٹا عنقریب طبیب، انجینئر یا قاضی بنے گا، اور پھر اُس کو مقررکردہ راہ پر چلنے کے لئے مجبور کرے حالانکہ بسا اوقات پیدا کرنے والے خدا کے نزدیک اُس میں طبیب، مہندس یا قاضی بننے کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔

مگر وہ باپ ہمیشہ صواب پر ہے جو اپنے بیٹے کے لئے یہ فیصلہ کرے کہ وہ اس کو امین، شجاع، اور صاحبِ فضل بنائے گا، اس لئے کہ وہ ابھی لڑکا ہے اور اس میں کسی نہ کسی حد تک ان اخلاقِ فاضلہ کی استعداد موجود ہے، اور صحیح تربیت کے ذریعہ نفسانی میلانات اور اُن کے قوٰی کی معرفت بالعموم ہر انسان کو حاصل ہو سکتی ہے۔

یہ موضوع اگرچہ طویل ہے تاہم مقام اختصار ہی کا مقتضی ہے۔

غرائز (جبلّی اوصاف)
(Instinct)

فلسفۂ قدیم کا یہ قول مشہور ہے کہ "انسان ایک سادہ کتاب کی طرح پیدا ہوتا ہے پھر اس کے مربی حسب خواہش اس پر نقش ونگار کرتے ہیں۔ یا یوں کہئے کہ بدوِ فطرت میں انسان کی مثال میدہ کی نرم لوئی کی طرح ہے، پھر اس کے مربی اپنی خواہش کے مطابق اس سے جس قسم کی تصویر چاہتے ہیں بنا لیتے ہیں" لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحیفۂ انسانی (بدوِ فطرت میں بھی) اپنے اسلاف کے نقوش سے منقش ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ (کتم عدم سے) وجود میں آتے ہی بہت عجلت کے ساتھ اپنے طبعی اعمال کرنے لگتا ہے، جیسا کہ حیوان کا خاصہ ہے۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ بدوِ فطرت

---

[1] فطری کیفیت: جبلت: وجدان، اور فطری ملکہ کا نام "غریزہ" ہے [2] اس بیان سے یہ غلط فہمی پیدا نہ ہونی چاہیے کہ علم اخلاق کے فائدہ کی بحث میں تو "حدیث فطرۃ" کے حوالہ سے یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی فطرت میں سادہ ہے اور اس کے والدین یا ماحول اس کو حسب مرضی یہودیت، نصرانیت وغیرہ کے نقش ونگار سے منقش کر دیتے ہیں اور اس جگہ "کتاب الاخلاق" کے حوالہ سے خود اپنے اس قول کی تردید کی جا رہی ہے ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ یہ تعبیر وادا کا معمولی فرق ہے ورنہ حدیث "فطرۃ" میں بتایا جا چکا ہے کہ فطرت سے مراد "قبول حق کی استعداد" ہے اور "استعداد" ایسی شے کا نام ہے جو کسی خاص شکل میں مخصوص ہو کر نہ پائی جاتی ہو بلکہ متضاد و مختلف اثرات کو علی التوالی قبول کر سکتی اور رکھتی ہو۔ لہٰذا حدیث میں اس نظریہ کو ثابت کیا گیا ہے کہ انسان بدوِ فطرت میں کسی مخصوص "عملی حیات" سے اس طرح جکڑا ہوا پیدا نہیں ہوتا کہ پھر اس پر خیر و شر اور اخلاقی اصلاح و رشد کا مطلق کوئی اثر نہ ہو سکے بلکہ وہ بعد میں [illegible] ماحول کے نقش ونگار سے بھی منقش ہوتا ہے اور اخلاقی اصلاح و فساد کو بھی قبول کرتا ہے [illegible] انسان ایک سادہ صفحہ کتاب کی طرح [illegible] میں پیدا نہیں ہوا کہ بدوِ فطرت میں اس کی "جبلت" [illegible] کی تخلیق کے سانچے میں ڈھلی ہوئی نہ [illegible]

کے وقت حیات (طبیعت) انسانی میں ید قدرت نے بہت سے ملکات قوٰی اور اوصاف
ودیعت کئے ہیں جو اس کی بقاء حیات اور ہر قسم کی نشو و نما کے حامل ہیں۔

ان ملکات کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حفاظتِ ذات ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک حیوان بڑا ہو یا چھوٹا، بلند ہو یا پست، اپنی پیدائش
کے وقت سے اس کوشش میں نظر آتا ہے کہ نشو و نما اور ترقی حاصل کرے وہ قوت کے حاصل
کرنے میں امکان بھر کوشش کرتا ہے اور موت سے بچنے کے لئے انتہائی فکر میں مشغول رہتا ہے
پھر انسان کا تو ذکر ہی کیا ہے جو اپنے ارادہ اور اختیار کو پوری طرح اس پر صرف کرتا رہتا
ہے کہ خواہ بُری سے بُری حالت ہی کیوں نہ ہو ہر حالت میں زندہ رہے اور کوشش کرتا ہے کہ نفس
کی اصلاح و درستی کے ذریعہ اس کو زندگی کے ساتھ وابستہ رہنے کے قابل بنا دے۔

یہ ملکہ "حفاظت ذات" ہی کا صدقہ ہے کہ ہم روز و شب اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے
رہتے ہیں کہ جب کسی جاندار کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ کوئی آفت عنقریب اس کی حیات کا خاتمہ
کر دینے والی ہے تو وہ خطرہ سے بچنے کے لئے ہر قسم کے امکانی اسلحہ سے مسلح ہو کر مدافعت کے
لئے مستعد ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہر ایک انسان میں اپنے نفس سے متعلق احساس
و شعور موجود ہے کہ وہ نفس کے اندر ایسے میلان طبعی کو پاتا ہے جو نفس کو موجودہ زندگی سے بلند زندگی
حاصل کرنے کے لئے داعی رہتا ہے، یہی وہ قوت طبعی یا ملکہ ہے جس نے نباتات ارض کو کروڑوں

(بقیہ از صفحہ ۳۴) اور اپنے آباء و اجداد کے نقوش کے مطابق بھی چنانچہ اسی کو حدیث "حقیقت" میں
واضح کیا گیا ہے اور اسی کو ہندی کی یہ مثل ادا کر رہی ہے: "جیسی کے بیٹے کہن تیرا ہے"

یہی کتاب الاخلاق کی عبارت اسی دوسرے مطالب کو ادا کر رہی ہے اور قدیم فلسفہ کے اس
"نظریہ" کی تردید کے درپے ہے جو "فطرت" کے عبارت انسان کو ایک سادہ ورق کی مانند
مانتا بلکہ "جبلت" میں بھی سادہ ورق کی طرح تسلیم کرتا ہے۔ (از مؤلف)

جانداز نفوس سے بھر دیا ہے وہ سب زندہ ہیں اس لئے کہ ان کی طبیعت کا تقاضا ہے کہ وہ زندہ رہیں اسی کا نام "ملکۂ حفاظت ذات" ہے۔

حفاظت نوع یہ ملکاتِ طبعی میں سے قوی تر (ملکہ) ہے اور زندگی میں اس کے مظاہر بہت زیادہ ہیں اور سب سے بڑا مظہر میلِ جنسی ہے یعنی وہ متبادل میلان جو نر و مادہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اور یہی میلِ جنسی بہت سے اعمال و کردار کا منبع ہے

پس اکثر اعمالِ شباب ——— تعلیم میں کوشش، حصولِ شہادت کی رغبت حسنِ سمع کا تحفظ و کسبِ اکتساب میں سعی ——— کی بیشتر غرض و غایت، اسی فطری مظہر کی خدمت ہے "جس کا نام میلانِ جنسی ہے" اور یہی میلِ جنسی فن وادب کے رجحانات کی حیات کا سبب بنتا ہے۔

اور اس میلانِ جنسی میں اگر نظم و اعتدال رکھا جائے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتا ہے ورنہ پھر یہی برائیوں اور شقاوتوں کا مخزن بھی ہو جاتا ہے۔

اور اسی کے مظاہر میں سے (محبت والدین) ہے اور یہ مرد کے مقابلہ میں عورت کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور یہ اخلاقی زندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہے۔ یہی ایک مغرور دل آزار، زود رنج، خود غرض نوجوان کو ثابت الرائے، متحمل اور ایثار پیشہ بنا دیتی ہے، اور ایک لاابالی، رہزن و ڈاکو کو ایسا متفکر و باوقار کر دیتی ہے کہ وہ اپنی مسئولیت (ذمہ داری) کو محسوس کرنے لگتا ہے

ملکۂ حفاظت نوع کبھی اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے حبِّ ذات کا فطری جذبہ تک ماند اور کمزور پڑ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ والدین اپنی اولاد کی راحت کی خاطر اپنی راحت کو تج دیتے، اور اپنی نسل کے فائدہ کے لئے اپنی ذات کو محروم کر دیتے

ہیں بلکہ کبھی ماں اپنے بچہ کی حفاظت کی خاطر اپنی جان تک دے دیتی ہے۔

بہرحال یہ دو ہی ایسے ملکات ہیں جو عالم کی آبادی، اور اشخاص و انواع کی حفاظت کے کفیل ہیں انہی کی بدولت دنیا تنازع للبقا اور معرکۂ ہست و بود کا میدان بنی ہوئی ہے اور ایک قربانگاہ ہے جس پر آئے دن افراد و انواع کی بھینٹ چڑھتی رہتی ہے اور یہی دونوں بہت سے انسانی اعمال کے لئے اساس و بنیاد ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علماء نفسیات کی رائے تو یہ ہے کہ باقی تمام فطری ملکات صرف ان ہی دو کے اندر منحصر ہیں۔

خوف یہ ملکہ یا وصف طبعی انسان کی اصل و بنیاد میں داخل ہے، اور عہد طفولیت سے جب تک کہ وہ سپردِ خاک ہوتا ہے یہ اُس کے ساتھ رہتا ہے، اور بسا اوقات دوسرے ملکات کے ساتھ متصادم بھی ہو جاتا ہے مثلاً غیظ و غضب، خطرناک مقام پر پہنچنے کا شوق، حقائق حال کی جستجو کا عشق، اور میلِ جنسی جیسے ملکات کے وجود و ظہور کے لئے "خوف" مانع آتا ہے، اور کم از کم تردد کا سبب تو بن ہی جاتا ہے۔

انسان اگر عقلی و مدنی ترقی کو پہنچ جائے تو خوف کے بہت سے ایسے اسباب زائل ہو جاتے ہیں جو ایک وحشی انسان کے لئے خوف کا موجب بنتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے اور ایسے اسباب پیدا بھی ہو جاتے ہیں جن کی بدولت ایک متمدن انسان بھی خوف میں مبتلا ہو جاتا بلکہ بعض حالات میں وحشی انسان سے زیادہ خائف نظر آتا ہے۔

وحشی انسان ——— بجلی، دمدار ستارے، چاند و سورج گہن، اور اسی قسم کی چیزوں سے خوف کھاتا تھا، لیکن جب متمدن انسان کو ان کے اسباب کا علم ہو گیا تو یہ خوف جاتا رہا مگر آج وہ امراض، مصائب، آفاتِ شعور و عقل، جماعت یا گروہ پر مخالف کی دست اندازی اور اسی قسم کے دوسرے امور کی وجہ سے خوف کھاتا رہتا ہے۔

پس انسان مدنی ہو یا وحشی خوف اس کے ساتھ ساتھ ہے۔ وہ نفس کے بارہ میں خوف کھاتا ہے۔ اوہام سے خائف ہوتا ہے، فقیری، بڑھاپا، اور موت سے ڈرتا ہے اور موت آنے تک خوف ہی میں گھرا رہتا ہے۔

اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ وہ یہ کہ "خوف" تربیت کے اعلیٰ کارکنوں میں سے ہے اور انسان و حیوان کی اصلاح کاری کے لئے معتدل خوف کا وجود از بس ضروری ہے اس لئے کہ ہمارے چہار جانب دشمن لگے ہوئے ہیں جن کو یہ مرغوب ہے کہ ہمارے نفوس، اموال اور اخلاق پر نت نئے آفات نازل ہوتے رہیں پس اگر ان آفات سے کوئی شے بھی نجات دلانے کا باعث بنتی ہے تو وہ ان امور سے پیدا ہونے والی اذیت و تکلیف کا خوف ہے نیز بھوک، فقیری اور ذلت و رسوائی کی تکلیف کا خوف ہی ہم کو ہمارے اعمال میں کامیاب و کامران بنانے کے لئے آمادہ کرتا ہے۔

اور ہمارے اخلاق اور ہمارا حسن سلوک، بلاشبہ فساد کا ذریعہ بنجاتے اگر ناحول کی مذمت و تحقیر کا خوف ان کی حفاظت نہ کرتا۔ اس پر یہ اور اضافہ کیجئے کہ مستقبل کے برے نتائج کا خوف ہی وہ چیز ہے جو مصلحین امت کے اندر اپنی امتوں کی اصلاح کے لئے حمیت و غیرت ابھر دیتا اور ان کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ اصلاح امت کے نفاذ و اجراء میں جس قدر مکروہات (مصائب) بھی پیش آتے ہیں وہ بخوشی ان کو جھیلتے اور برداشت کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں اور بھی (ملکات) ہیں مگر ان کے شرح و بسط کا یہ میدان نہیں ہے بلکہ ان کی تفصیل کا موضوع "علم النفس ہے" جیسے ملکیت یا حیازت (جمع کرنا) کہ جب انسان کا میلان دولت کے حاصل اور جمع کرنے کی جانب ہوتا ہے تو اس حالت میں ان دونوں ملکات کا بھی ظہور ہوتا ہے، اور یہ دونوں انسان کے لئے بہت سے انواع اعمال کا سبب بنتے ہیں یا

حُبِ استطلاع کہ ایسی قوت کا نام ہے جو ذہن کو حصولِ معلومات اور مسائل کے پوشیدہ و مستور حقائق کے انکشافات کی طرف متوجہ کرتی ہے۔

یا حُبِ اجتماع کہ یہ قوت پارٹیوں، جماعتوں اور جماعتوں کی سرداری کی تکوین و تخلیق کا باعث ہوتی اور اُن کے مختلف نظام کے وضع و ایجاد کا سبب بنتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اور اسی قسم کی دوسری قوتیں، انسان کے ظاہری اعمال کے لئے پوشیدہ سرچشمہ ہیں۔ اور ان ہی قوتوں کی زیب و زینت سے "انسانی حیات" کے جوہر چمکتے ہیں۔

غریزہ کی تعریف اور اُس کی خصوصیات

"غریزہ" اُس فطری کیفیت یا اُس ملکہ کا نام ہے جو قدرت نے جس کو نفس میں اس لئے مرکوز کر دیا ہے کہ اُس کے ذریعہ ایسے عمل پر قدرت حاصل ہو جائے جو منتہائے مقصد تک پہنچا دے جبکہ اس سے قبل نہ وہ عمل اختیار کیا گیا ہو اور نہ اِس مقصد کی جانب نظر سے کام کیا گیا ہو۔ اسی لئے غریزہ کا اطلاق جبلت، فطری کیفیت، وجدان، اور فطری ملکہ سب پر یکساں ہوتا ہے —— علماءِ نفسیات "غریزہ کی تعریف" میں بہت زیادہ اختلاف رکھتے ہیں لیکن قریب بصواب مسطورہ بالا تعریف ہے اس لئے اختلافی مباحث کو ترک کر کے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ غریزہ و فطری ملکہ کی ایسی خصوصیات کو سپردِ قلم کیا جائے جو اس کی وضاحت کا موجب ہوں

(۱) اشخاص و اُمم کے اختلاف سے فطری ملکات کی قوت میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے، اور فرد و اُمت کی عقلی ترقی اور اُن کے ماحول و اسباب کے اعتبار سے یہ قوت مضبوط و کمزور بھی ہوتی رہتی ہے اور یہی ملکات اپنے اسباب ترقی و تنزل

---

[1] علم الاخلاق عہد جدید کے مشہور عالم جیمس نے بھی غریزہ کی تعریف اسی کے قریب المعنی کی ہے۔

کے پیش نظر انسانوں کے باہمی اختلاف کا سبب بنتے ہیں۔

(۲) زمانہ اور وقت کے مدارج کے لحاظ سے انسان کے اندر مختلف فطری ملکات (غرائز) کے ظہور کا وقت اس طرح محدود و منتظم نہیں پایا جاتا جیسا کہ حیوان میں پایا جاتا ہے بلکہ مختلف انسانوں اور مختلف قوموں میں ان کے ظہور کے احوال متفاوت ہیں

(۳) بسا اوقات ملکات میں تصادم ہو جانے کی وجہ سے "اعمال" میں اضطراب یا تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص میں ملکیت ذاتی کی محبت بہت مضبوط اور قوی ہے اور ساتھ ہی اُس میں مفادِ اجتماعی کی تحصیل کے لئے بھی میلان قوی موجود ہے اور ظاہر ہے کہ ان دو کیفیاتِ طبعی (ملکات) کا عملی ظہور اکثر و بیشتر بہ تضاد و تصادم کی شکل میں رونما ہوتا ہے اور یہی تصادم انسان کے اضطراب کا باعث ثابت ہوتا ہے۔

(۴) ملکات کا ظہور، اعمال کے اسباب و محرکات کی شکل میں ہوتا ہے یعنی یہ فطری ملکات یا طبعی کیفیات بذاتِ خود نظر نہیں آتیں بلکہ اعمال کے اسباب و محرکات کی حیثیت میں پہچانی جا سکتی ہیں۔ مثلاً "غضب" انسان کو تیز کلامی، اور انتقام جیسے امور پر آمادہ کرتا ہے، اور "حب جستجو" کثرتِ سوال، قرأت کتب، غیر معلوم اشیاء پر بحث، جیسے امور کے لئے باعث بنتا ہے۔

پس غضب یا حب جستجو نظر نہیں آتے بلکہ وہ اُن اعمال کے محرک بنتے ہیں جن کے مشاہدہ سے ان کیفیات طبعی اور ملکات کی معرفت ہو جاتی ہے۔

(۵) "فطری ملکات" انسانی کردار کے لئے اساس و بنیاد ہیں اور انسان روز و شب میں جس قدر بے شمار کام کرتا اور مرضی کے مطابق اُن کو انجام دیتا رہتا ہے مثلاً کھانا پینا، خواب سے بیدار ہونا، چلنا پھرنا، لباس پہننا وغیرہ وہ اپنی تعداد میں بے شمار ہی کیوں نہ

ہوں اگر ان افعال کے اغراض و مقاصد کے پیش نظر ان کی تحلیل کی جائے تو ان کے محرکات چند فطری ملکات ہی ثابت ہوں گے، اس بنیاد پر انسان کے کردار کی تشریح و تفصیل ان ہی محدود ملکات کے ذریعے بسہولت ممکن ہے۔

انسان کھاتا پیتا ہے، کیوں؟ اس لئے کہ طبعی گرسنگی اس کو اس عمل پر آمادہ کرتی ہے، وہ سانپ سے بھاگتا ہے، اس لئے کہ فطری خوف اس کو اس فعل کے لئے برانگیختہ کرتا ہے پھر یہی ملکہ "عادت" کی شکل میں نمودار ہوتا اور مخصوص اشکال اور بعض اوقات میں اس کے کھانے پینے یا خطرات سے بچنے کا نظم و انتظام کرتا ہے یا مثلاً وہ روپیہ کے حصول کی فکر کرتا اور اس راہ میں سخت سے سخت صعوبت برداشت کرتا ہے کیوں؟ اس لئے کہ حُبّ ذات اور محبت نوع اس کو اس کے لئے آمادہ کرتی ہے تاکہ وہ اپنے نفس اور اہل و عیال پر صرف اور ان حاجات کا سدِّ باب کرے جس کی جانب حُبّ ذات یا حُبّ نوع دعوت دیتی ہیں غرض جس جگہ کوئی "عمل" وجود پذیر ہو اس کو کسی نہ کسی غریزہ (فطری ملکہ) کی جانب رجوع کرنا اور اُس سے وابستہ رکھنا بسہولت ممکن ہے پس والدین، اولاد اور احباب کی محبت، مال و سرمایہ کی رغبت، موت کا ڈر اور تنہائی سے وحشت، مسرت آمیز خبروں کی جانب دلچسپی اور رنجیدہ امور سے نفرت، یہ اور اسی قسم کے تمام امور کا سرچشمہ فطری ملکات (غرائز) ہیں اور یہی ملکہ، اعمال انسانی کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔

قدیم فلاسفر اور ماہرین علم اخلاق کا یہ قول مشہور ہے کہ

حیوانات کے تمام اعمال تو براہ راست اُن کے فطری ملکات اور طبعی کیفیات کا نتیجہ ہیں لیکن انسان کے اعمال کا صدور فطری ملکات کے واسطے سے عقل سے ہوتا ہے۔

لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اس لئے کہ انسان کے اعمال و کردار کا صدور بھی فطری ملکات ہی

سے ہوتا ہے مگر چونکہ وہ عقل بھی رکھتا ہے اور اسی کی بدولت حیوانات سے ممتاز ہے تو بشر انسانی میں فطری ملکات اور عقل ایک ساتھ دونوں کے زیر اثر وجود پذیر ہوتے ہیں اور یہ قطعاً ناممکن کہ ان دونوں موثرات میں سے تاثیر کے وقت ایک دوسرے سے جدا ہو سکے پس فطرت، جبلت یا طبعی کیفیت تو منتہائے مقصد کو حد پہنچاتی اور عقل اس کے حصول کے لئے وسائل و ذرائع مہیا کرتی ہے۔

غریزہ کی تربیت "غریزہ" ایسا فطری ملکہ ہے یا ایسی طبعی کیفیت ہے جو نشو و نما اور تربیت دینے سے ترقی پذیر ہوتی اور تربیت سے محروم کر دینے پر کمزور پڑ جاتی ہے بلکہ تعطل اور بیکار رہنے کی وجہ سے نابود ہو جاتی ہے۔

یہ ان ثابت اور دائم امور میں سے نہیں ہے جو کسی حال میں بھی کمزور یا فنا نہ ہو سکیں اس لیے کہ بسا اوقات انسان کو وراثت میں ایک خاص استعداد اور طبعی کیفیت نصیب ہوتی ہے مگر نامناسب ذلت پر نشو و نما نہ ہونے پر کمزور پڑ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً چینیا بطخ کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ گرفتاری کے بعد عرصہ دراز تک پانی سے محروم کر دی جائے اور اس کیلئے پانی میں تیرنے کے تمام اسباب مفقود ہو جائیں تو اس کا وہ فطری میلان جو پانی کی جانب ہوتا ہے آہستہ آہستہ کم ہوتا جاتا ہے اور آگاہ یہ کیفیت ہو جاتی ہے کہ وہ پانی سے خوف کھانے لگتی ہے۔

ملکات گذشتہ سطور میں واضح ہو چکا ہے کہ "غریزہ" ایک خاص قسم کے ملکہ کا نام ہے اور اس کا تعلق "ملکۂ طبعی" سے ہے لیکن ملکہ اپنی ہر دو اقسام "طبعی" اور "عادی" کے لحاظ سے قبول و عدم قبول تربیت کے سلسلہ میں کیا حیثیت رکھتا ہے یہ بھی اخلاق مبادیات کا اہم مسئلہ ہے اور اس لئے خصوصیت کے ساتھ لائق توجہ ہے۔ "ملکہ" چونکہ نفس میں صفت راسخہ کی حیثیت میں مرکوز ہوتا ہے وہ پہلا مادہ ہے جس سے اخلاق کی تکوین ہوتی ہے اس لئے وہ طبعی ہو یا عادی

ہر دو صورت تربیت کا محتاج ہے وہ نظر انداز کر دینے کی چیز ہے، وہ شعل و برباد کر دینے کی بلکہ تہذیب و تربیت کی داعی ہے۔

"ملکہ" کی تہذیب و تربیت مختلف احوال و کیفیات کے پیش نظر متفاوت طریق کار کی متقاضی ہے، پس اگر فطری یا عادی کیفیات و ملکات کسی ایسے عمل پر آمادہ کرتے ہیں جس کا نتیجہ اور ثمرہ بہتر ہے تو از بس ضروری ہے کہ اُن کی حوصلہ افزائی اور ایسے باعث محرکات کی نشو و نما کی جائے اور اس طرح اس عمل کو بار بار دہرایا جائے اور اگر اس عمل کے ثمرات و نتائج بد ہیں تو واجب ہے کہ اُن محرکات کی مدافعت کی جائے اور اُن کا سد باب کیا جائے تاکہ وہ عمل عالم وجود میں نہ آسکے غرض ہر قسم کے ثواب و عقاب اپنی ابتدائی شکل سے انتہائی درجہ تک اسی نظریہ پر مبنی ہیں کہ "باعث علی الخیر" کی حوصلہ افزائی اور "باعث علی الشر" کی حوصلہ شکنی کی جائے نیز اگر کسی عمل میں اعتدال پیدا کرنے کی ضرورت ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس حد تک وہ ملکہ یا عادت انسان کو لیجانا چاہتے ہیں اس کی مدافعت کر کے یا سد راہ بن کر اُن کی ترغیب یا تنفیر کو حد اعتدال پر لایا جائے تاکہ اُن کی تحریک سے پیدا شدہ عمل بھی اعتدال اختیار کرتے مثلاً وہ لڑکا جو بیحد چلبلا اور کھلاڑی ہو ضروری ہے کہ اُس کے اس میلان طبعی کو روکا جائے اور اُس میں اعتدال پیدا کیا جائے جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ حد سے بڑھے ہوئے کند اور خاموش لڑکے کو چلبلے پن اور کھیل کود کی طرف مائل کیا جائے۔ سطور بالا میں واضح کیا جا چکا ہے کہ کائنات انسانی میں فطری و عادی ملکات کا وجود بہت زیادہ اختلاف کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ عام مشاہدہ ہے کہ ایک انسان میں اگر ایک خاص وصف طبعی (غریزہ) یا ملکۂ عادی (عادت) قوی اور نمایاں اور دوسرے ملکات ضعیف و کمزور ہیں تو اسی وقت میں دوسرے شخص کے اندر ضعیف ملکات قوی نظر آتے ہیں اور قوی، کمزور، غرض ہر شخص اپنی ذات یا ماحول کے اثرات سے پیش نظر

متفاوت ملکات سے متصف نظر آتا ہے اور یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ انسان اپنی
زندگی کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں حصول کمال و ترقی کے لئے استعداد
تام رکھتا ہے پس اگر اس کو ایسا ماحول میسر نہ آسکا وہ اس کے اس عمدہ ذہنی رکمال ملکہ کی حفاظت
کر سکے تو وہ کمال سے محروم رہ جاتا ہے اور اگر کسی بچہ کو ایسے شخص کی سرپرستی حاصل ہو جاتی
ہے جو اس کے پاکیزہ رجحان طبعی کی حفاظت اور اس کی نشو و نما کے طریقوں سے واقف
ہو تو وہ اس کو ذاتی اختیار اور قابل ترک اعمال کی جانب راہنمائی کر کے اس کے ملکات فاضلہ
میں پختگی پیدا کر دیتا ہے۔

ایسے بہت سے انسان ہیں جن کو ہم ناکارہ سمجھ چکے ہوتے ہیں لیکن اگر ان کی
طرف توجہ کی جائے اور ان کے ملکات کی تربیت کی جائے تو وہ استعداد کے درجوں کے
اختلاف کے باوجود صاحب کمال بن سکتے ہیں۔ پس ایک بہت بڑا صاحب فن،
تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر، اور قوی القلب کٹھی سختیوں سے نہیں ڈرتا اور نہ اس کو موت
کا خوف پیدا ہوتا ہے پس ایک تجربہ کار راہنما، پختہ کار مدبر، صاحب فن اور قوی القلب قائد
مشکل ارادوں میں نہ سختیوں سے گھبراتا ہے اور نہ موت کا ڈر اس پر غالب آتا ہے بلکہ انسانی اخلاق
ہے۔ من پستی سے نکال کر جو اس نے مزعومہ عقائد کی بنا پر گرے ہوئے ہیں بلند سے بلند اخلاقی سطح
کی طرف پہنچا دیتا ہے۔

عادت

کوئی کام اگر بار بار کیا جائے یہاں تک کہ اس کا کرنا آسان ہو جائے اس کو "عادت"
کہتے ہیں۔ اور انسان کے اکثر اعمال اسی قبیل سے ہیں۔ جیسے چلنا پھرنا، لباس پہننا اور بات

چیت وغیرہ۔

عادت کی تخلیق

کوئی کام اچھا ہو یا برا دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اس کی طرف میلان اور اس کو وجود میں لانے کے لئے میلان کی پذیرائی بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی حد تک بار بار ہوتی رہیں لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضاء کا بار بار حرکت کرنا تخلیق عادت کے لئے ہرگز مفید نہیں ہو سکتا

پس ایک مریض جو تلخ دوا کو گھونٹ گھونٹ کر کے پیتا ہے اور ہر گھونٹ پر اس کی ناگواری محسوس کرتا ہے (یعنی اس کی آرزو کرتا ہے کہ اس کو جلد شفا ہو جائے تاکہ اس کو اس تلخ دوا کے پینے سے نجات ملے) اور ایک غبی و کاہل لڑکا جو اپنے باپ کی سخت گیری اور غصہ کی وجہ سے مجبوراً روزانہ مدرسہ جاتا ہے یہ دونوں اعمال "عادت" نہیں کہے جا سکتے اور ان کے برعکس کسی شخص کا حقہ یا سگرٹ پینا اور بار بار پیتے رہنا بلاشبہ "عادت" کہلائے گا۔

ان مثالوں میں عادت و عدم عادت کے فرق کا سبب یہ ہے کہ دوا پینے کی جانب مریض کا میلان طبعی نہیں ہوتا بلکہ حصول صحت کی غرض سے ہوتا ہے۔ پس جبکہ میلان ہی نہیں پایا جاتا ہے اور نہ اس میلان کی تکرار، تو یہ عمل عادت نہیں کہلا سکتا۔

اسی طرح غبی طالب علم کا مجبور ہو کر مدرسہ جاتے رہنا بھی میلان طبعی کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنے والد کی رضا جوئی یا اسی قسم کی دوسری مصلحت کی بناء پر ہے تو اس کو عادت نہیں کہیں گے۔ مگر سگرٹ پینے والا چونکہ میلان طبعی سے اس عمل کی طرف راغب ہوتا ہے کا میل طبعی بار بار اس عمل کی طرف اقدام کرتا ہے اور اس کی وجہ سے عمل خارجی یعنی سلگانا اور دھوئیں اڑانا بھی بار بار سامنے آتا ہے تو اس وجہ سے یہ عمل "عادت" ہے۔ تنہا میل طبعی کی تکرار بھی کافی نہیں ہے بلکہ میل طبعی کی قبولیت اس کے لئے شرط ہے

پس جو شخص سگرٹ پینے کی طرف چند مرتبہ مائل ہو مگر میلان طبعی اس کو قبول نہ کرے تو یہ عمل (سگرٹ پینا) بھی اُس کے لئے عادت نہیں بن سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ عادت کے لئے میل طبعی اور عمل خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میل طبعی اس کو قبول بھی کرلے۔

(عادت) اور فزیالوجی (علم وظائف اعضاء) انسان جو کچھ سمجھتا اور جو کچھ کرتا ہے اُس کا اس کے مجموعۂ اعصاب، خصوصاً دماغ کے ساتھ پورا پورا ارتباط اور علاقہ ہے۔ پس اگر ہم دماغ کو پوری طرح دیکھ سکتے تو ہم اس بات پر قدرت رکھ سکتے تھے کہ اُس کی ترکیب، حجم اور شکل کو پیش نظر رکھ کر اس انسان کی بہت سی صفات کا پتہ لگالیں ——— مگر یہ ظاہر من الشمس ہے کہ ہم اگر دماغ انسان کی جانب نگاہ اٹھائیں تو وہ ہم کو نظر نہیں آتا ——— اس لئے اب صرف یہی ایک صورت ممکن ہے کہ ہم اعمال اور مجموعۂ عصبی کے درمیان جو ارتباط اور علاقہ ہے اس کو سمجھ لیں تاکہ بسہولت یہ معلوم ہو سکے کہ عادت کی تکوین و تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟

مجموعۂ عصبی کے خواص میں سے ایک خاصہ "قبول شکل" بھی ہے اور جسم کے قابل تشکل ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ جدید شکل کے قالب میں ڈھالا جا سکتا اور اس پر برقرار رہ سکتا ہے۔ مثلاً پارۂ سیم سے اگر زیور یا ظرف بنانا ہے تو اول اس کو کوٹتے ہیں اور اس وقت ایک قسم کی مزاحمت محسوس کرتے ہیں لیکن شدید عمل کو سب آخر اس کو جدید شکل اختیار کرنے پر مجبور کردیتا ہے اور پھر وہ پارۂ سیم اُس ظرف یا زیور کی شکل پر قائم رہتا ہے تاآنکہ اب اگر اس کو قدرے کھینچ تان کیجئے اور مجبور کر دیجئے تو وہ تبدیل کردہ شکل پر ہی واپس آجاتا ہے۔

یہی شان "اعصاب" میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر عمل اور ہر فکر اُن کے اندر اسی طرح اثر انداز ہوتا، اُن کو مخصوص شکلیں عطا کرتا، اور اُن میں معین جگہ بنا تا رہتا ہے، تاآنکہ اگر اس فکر کو

دوبارہ کام میں لایا جائے، یا اُس عمل کو دوبارہ کیا جائے تو وہ بہت آسان ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ایسا کرنے سے "اعصاب" عمل کے لئے مستعد ہو جاتے اور اُن کی شکل کے ساتھ متشکل ہو جاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص اگر باتیں کرتے ہوئے سر کو حرکت دینے، یا پاؤں پر پاؤں رکھ کر لیٹنے کا عادی ہے تو اس کے میلانِ طبعی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس عمل کو بار بار کرے کیونکہ جب وہ ایسا کرتا ہے تو اس کے اعصاب راحت محسوس کرتے ہیں۔ کیوں محسوس کرتے ہیں؟ اس لئے کہ اعادہ کرنے رہنے کی وجہ سے اس عمل کا اس شکل کے ساتھ اتحاد ہو گیا ہے جو اعصاب نے اس کی وجہ سے اختیار کر لی ہے۔

غرض جب عمل اور فکر کا اعادہ ہوتا ہے اعصاب پر اُن کا گہرا اثر پڑتا جاتا ہے اور نفوذ میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر اس سہولت کی وجہ سے، انسان اس عمل یا فکر سے مانوس ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال اُس پانی کی سی ہے جو زمین پر پہلے اپنی ایک راہ بناتا ہے اور پھر جب اس پر گذرتا ہے تو اُس کے جاری ہونے کے مقامات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی جاتی ہے اور پھر اُس کے لئے اپنے اس عادی راستہ سے بہنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

عادت اور اس کی خصوصیات

جب عادت کی تخلیق و تکوین ہو جاتی ہے تو پھر اُس کی کچھ خصوصیات بھی نمودار ہونے لگتی ہیں۔ مثلاً "چلنا پھرنا" زندگی کے ابتدائی زمانہ کی مختلف مشاقیوں میں سے بہت دشوار مشق ہے اس لئے مشق کے ابتدائی مہینوں میں سخت انہماک کی ضرورت رہتی ہے۔ کیوں کہ پہلے ہم اٹھنا سیکھتے ہیں اور انسان کے لئے یہ عمل اس لئے دشوار ہے کہ اس کی نشست کا طریقہ اس قسم کا ہے کہ اس میں حیوانوں کی بیٹھک کی طرح

پھیلاؤ نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ایک ہی رُخ پر ہوتی ہے لہٰذا اس کا اُٹھنا چوپاؤں کے اُٹھنے سے زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ اور اس کا بیٹھنے کے لئے جھکنا چوپاؤں کے جھکنے سے زیادہ آسان ہے) اور اُٹھنے کے بعد پھر یہ سیکھتے ہیں کہ ایک پاؤں پر کس طرح کھڑا رہنا چاہئے جبکہ ہم دوسرے پاؤں کو اُٹھا کر آگے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح پھر دوسرے پاؤں پر ٹھہرنا اور پہلے کو آگے بڑھانا اور اس سلسلہ کو جاری رکھنا سیکھتے ہیں۔ مگر باوجود ان تمام دقتوں کے پھر اس کو بار بار کرتے رہنے اور عادت بناتے رہنے کے بعد یہ عمل بہت آسان ہو جاتا ہے اور آخرکار یہ نوبت آجاتی ہے کہ جس جگہ ہم جانا چاہتے ہیں فقط اُس کے سوچنے سے ہی ہمارے پاؤں حرکت کرنے لگتے ہیں اور ہم بغیر صعوبت اور بغیر اس سوال کے حل کئے ہوئے کہ کیسے چلیں، چلنے لگتے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ عجیب اور زیادہ دشوار کلام ہے۔ ہم اس کے سیکھنے میں سالہا سال صرف کرتے ہیں اور حلق کے پٹھوں، ہونٹ اور تالو کے استعمال کے محتاج ہوتے ہیں اور کبھی صرف ایک کلمہ ادا کرنے کے لئے تمام پٹھوں کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آتی ہے اور بچہ گفتگو شروع کرنے کے لئے آسان اور نرم حروف کے ذریعہ ثقیل حروف کی طرف ترقی کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ عادی ہو جاتا ہے، اور پھر بغیر کسی خاص احساس کے وہ بلا تکلف قادر الکلام بن جاتا ہے۔

زمانہ کی افزونی اور غور و فکر کی بچت

عادت زمانہ میں افزونی اور محنت میں بچت کر دیتی ہے پس جب کوئی عمل بار بار کیا جاتا ہے اور وہ عادت بن جاتا ہے تو پھر وہ بہت تھوڑے وقت میں انجام پا جاتا ہے، اور اس کے لئے زیادہ تنبہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

مثلاً جب کوئی شروع میں لکھنے کی مشق کرتا ہے تو ایک سطر کے لئے اس کو کافی انہماک کافی تنبہ اور کافی فکر کی ضرورت ہوتی ہے لیکن جب عادت پڑ جاتی ہے تو پھر بعجلت ہو جاتا

ہے کہ شروع میں جس قدر وقت ایک سطر یا اس سے بھی کم لکھنے میں صرف ہوتا تھا اُس وقت میں اب صفحے لکھنے پر قدرت ہو جاتی ہے بلکہ یہ نوبت آجاتی ہے کہ بسا اوقات وہ لکھ رہا ہوتا ہے اور اس کی دماغی فکر و کاوش کسی دوسری جانب مشغول ہوتی ہے۔

چنانچہ یہ ایک حقیقت عملی ہے کہ ایک کاتب اپنے پیشہ کتابت میں بھی لگا رہتا ہے اور گانے میں بھی مشغول رہتا ہے۔

پس اس طرح "عادت" زمانہ میں ...... افزونی اور غور و فکر میں بچت کر دیتی ہے اس لئے کہ جب کوئی عمل بار بار کیا جاتا اور عادت بنجاتا ہے تو پھر اس کی انجام پذیری میں نہ وقت ہی زیادہ صرف ہوتا ہے اور نہ غور و فکر کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے۔ سرعت عمل کا یہ فرق داہنے اور بائیں ہاتھ کے عمل سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے کیونکہ عادت ہی نے داہنے ہاتھ کو خوگر بنا دیا ہے اور وہ بہت تھوڑے سے وقت میں کام انجام دے دیتا ہے، اور اگر انسان کا داہنا ہاتھ نہ رہے تو پھر اسی عادت کی وجہ سے اُس کا بایاں ہاتھ وہ سب کچھ کرنے لگتا ہے جو داہنا ہاتھ کیا کرتا تھا۔ خصوصاً جبکہ اس کا داہنا ہاتھ ایسے وقت جاتا رہا ہو کہ ابھی تک اس کے اعضا میں صلابت (سختی و مضبوطی) نہ پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ بعض وہ آدمی جن کے دونوں ہاتھ نہیں ہوتے وہ اپنے پاؤں سے وہ سب کچھ کرتے ہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے، اور یہ سب عادت کا ہی کرشمہ ہوتا ہے۔ غرض "عادات" کی بدولت ہماری زندگی صد ہا گونہ بڑھ جاتی ہے۔

عادت کی قوت

عادت میں جو زبردست قوت ہے بہت سے لوگ اس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں "العادۃ طبیعۃ ثانیۃ" عادۃ دوسری طبیعت کا نام ہے۔ اور اس کہنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عادت میں اس قدر قوت ہے کہ وہ طبیعت اولیٰ "اصل جبلت انسانی" کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ طبیعت اولیٰ اس چیز کا نام ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔

ہر ایک انسان جو عالم ہست و بود میں آیا ہے وہ اس آلہ کی طرح ہے جو بہت سی استعدادوں (قوتوں) کے سامان ساتھ رکھتا ہو۔

وہ دیکھنے کے لئے آنکھ، سننے کے لئے کان ہضم کے لئے معدہ رکھتا ہے اور اسی طرح سے دوسرے قوائے فطریہ کا حامل ہے۔ غرضیکہ یہ تمام اشیاء جو ہمارے خمیر میں ودیعت کی گئی ہیں اور جن کو ہم نے اپنے آباؤ اجداد سے وراثت میں پایا ہے "ہماری "طبیعت اولیٰ" ہیں اور انسان پر ان کا بہت بڑا تسلط ہے۔ یعنی اگر انسان یہ چاہے کہ میں آنکھ سے سنا کروں اور کان سے دیکھا کروں تو وہ اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکے گا۔ اور بالآخر اس کو عاجز و درماندہ ہو کر "طبیعت اولیٰ" (فطرت) ہی کی حکومت کو تسلیم کرنا پڑیگا۔

اور جس چیز کو انسان "طبیعت اولیٰ" پر اضافہ کر کے اچھا یا بُرا کہتا ہے، اسی کا نام طبیعت ثانیہ یا عادت ہے، اور یوں کہتے ہیں کہ یہ اچھی عادت ہے اور یہ بُری عادت ہے۔ انسان پر اس عادت کا بھی بہت بڑا اثر ہے پس جس راہ کی جانب ہم اپنی زندگی میں قدم اٹھاتے اور اس پر چلنے کی عادت ڈالتے ہیں اس کا بھی ہم پر قریب قریب اسی قدر اثر پڑتا ہے جس قدر "طبیعت اولیٰ" (جبلت) کا۔

ہم اگرچہ اپنی ابتدائی زندگی میں عادت کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتے ہیں لیکن جب زندگی کی نشو و نما میں قدم رکھتے ہیں تو پھر اس وقت اپنے تقریباً سو فیصدی اعمال مثلاً کپڑا پہننے، اتارنے، کھانے پینے، سلام و کلام کرنے، چلنے پھرنے اور معاملات میں مصروف ہونے، کے طریقوں میں ایسے عادی ہو جاتے ہیں کہ معمولی سی غور و توجہ سے ہم ان کو انجام دینے لگتے ہیں، اور پھر ہم کو ان سے تجاوز کرنا سخت دشوار ہو جاتا ہے اور جن اعمال کو ہم نے زندگی کے ابتدائی دور میں انجام دیا تھا ہماری ساری زندگی انہی اعمال و افکار کی تکرار کا نام ہو جاتا ہے

پس اگر بچپن سے ہی اچھی عادتیں اختیار کی جائیں تو بقیہ زندگی میں ان ہی کی جانب توجہ منعطف رہے گی اور وہی مقصد حیات بنی رہیں گی اور ان کی ہمہ قسم کی افادیت کا ثمرہ ہم کو حاصل ہوتا رہے گا۔

درحقیقت ہماری مثال مٹنے والے کی سی ہے کہ آج ہم جو تیں رہے ہیں وہی کل جیتیں گے یا مصور کی مثال صادق آتی ہے کہ نرم پلیٹ پر ایک تصویر بنائی پھر اگر اس کی جانب اعتنا کیا اور اس کے نقوش اور خد و خال کو خوبصورت بنانے پر توجہ دی تو وہ اپنے بقا و وجود تک ہر چشم شوق کیلئے نمایاں مسرت بہم پہنچاتی رہے گی اور اگر اس کی جانب سے بے اعتنائی برتی اور مصور کی بے توجہی نے اس کو داغدار بنا دیا تو وہی تصویر حقیقت نگاہ کی نظر میں قابل نفرت و حقارت بن جائے گی۔

اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم بچپن ہی سے ایسی اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا کریں جو طویل زندگی میں ہم پر راحت و سعادت کے پھول برسائیں اور اپنے دور شباب میں اپنے راس المال میں سب سے زیادہ ان ہی پاک عادتوں کا ذخیرہ جمع کریں تاکہ ان کے نفع سے اپنی آئندہ زندگی میں ہم زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کر سکیں۔

اور بقول پروفیسر جیمس عادت ہی وہ چیز ہے جو کان کنوں کو اندھیری کانوں میں، غوطہ خوروں کو برفیلے دریاؤں میں، ملاحوں کو تند و تیز ہواؤں میں، اور کاشتکاروں کو کھیتوں کی تنہائی میں، گرمی و سردی کی برداشت پیدا کر دیتی، اور ہر قسم کی صعوبت کو آسان و سہل بنا دیتی ہے۔

عادت ہی وہ شئے ہے جو ہر ایک پیشہ ور کے لئے اس کے پیشے سے متعلق افکار عقائد، اور رجحانات میں ایک خاص طرز اور مخصوص ڈھنگ عطا کرتی ہے اور جب یہ نقوش

انسان پر نقش ہو جاتے ہیں تو پھر ان کی بدولت وہ اپنے پیشہ سے مانوس ہو جاتا اور دوسرے پیشہ کی جانب منتقل ہونے میں سخت دشواری محسوس کرتا ہے۔

اور یہ عادت کی قوت ہی ہے جو بوڑھوں کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ جدید اکتشافات و آراء کو قبول نہ کریں، حالانکہ وہ دیکھتے ہیں کہ یہ نئے نظریے اور تجربے تیزی سے اپنا کام کر رہے ہیں اور اپنا اثر و نفوذ قائم کرتے جا رہے ہیں وہ کیوں قبول نہیں کرتے، صرف اس لئے کہ پرانے آدمی خاص قسم کی آراء سے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور اسی پر عمر کے بڑے حصہ میں گامزن رہتے ہیں یہاں تک کہ اب ان کو اس کے خلاف کوئی بات اچھی معلوم نہیں ہوتی۔

مگر جوانوں اور لڑکوں کا حال اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے اور چونکہ وہ ابھی تک کسی خاص رائے سے متاثر و مانوس نہیں ہوتے لہٰذا ہر اس بات کو ماننے کی استعداد ان میں موجود ہوتی ہے جس کی صحت پر دلیل و برہان قائم ہو چکے ہوں۔

اس کی مثال مشہور طبیب ہارفی (وفات سنہ ۱۶۵۷) کا واقعہ ہے کہ سب سے پہلے اس نے انسان میں دورانِ خون کا اکتشاف کیا۔ اس نے اس کا دعویٰ کیا اور اس کی صحت پر دلائل قائم کئے، لیکن اطبارِ عصر نے چالیس سال تک اس کی رائے کو نہ مانا۔ اس لئے کہ ان کی فکر اس کی عادی ہو چکی تھی کہ خون میں دوران نہیں ہے مگر نوجوان اہل علم نے صرف اس لئے کہ ان میں رائے کی صلابت (سختی) پیدا نہیں ہوئی تھی اور قدیم نظریہ نے عادت بن کر ان کے فکر کو مانوس نہیں کیا تھا اس کے قبول پر لبیک و مرحبا کہا اور اس کو شروع ہی میں قبول کر لیا۔

اور یہی قوتِ عادت اس بات کی علت ہے کہ ہم دیکھتے ہیں بوڑھی عورتیں اکثر پرانے ٹوٹکو ٹسکوں ہی کو اپنے کاموں میں دلیلِ راہ بناتی ہیں حالانکہ ان کے باطل ہونے کے

دلائل روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

روسو کا قول ہے:۔

"انسان غلام پیدا ہوتا ہے اور غلام ہی مرتا ہے جس دن پیدا ہوتا ہے اس پر قماط (کپڑا) لپیٹی جاتی ہے، اور جس دن مرتا ہے اس پر کفن لپیٹا جاتا ہے"

روسو کا مقصد یہ ظاہر کرتا ہے کہ انسان قوتِ عادت کا مطیع ہے اس لئے انسان کو عمدہ عادات اختیار کرنا ازبس ضروری ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ ہر ایک عادت اس قابل نہیں کہ اس کے اختیار کرنے پر انسان کو آمادہ کیا جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی بہتر سے بہتر چیز کو جب بے موقع استعمال کیا جائے تو وہ شر و فساد کا سبب بن جاتی ہے۔ مثلاً محکم و مضبوط خیال کو لے لیجئے یہ علم و فن، شعر اور ادب کا منبع ہے لیکن جب غلط راہ پر پڑ جاتا ہے تو یہی جرائم و آثام کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔

اسی طرح عادت کا حال ہے کہ جب وہ انسان کو اپنا مطیع و فرمانبردار بنا لیتی ہے تو اگر بُری ہوتی ہے اُس کی بدبختی کا سرچشمہ بن جاتی ہے جیسے کہ بھنگ اور دیگر نشہ آور چیزوں کی عادت اور اگر اچھی ہوتی ہے تو یہی پاکیزگی، اوقات کی حفاظت، قول کی سچائی، ہر ایک معاملہ میں خدائے تعالیٰ کی فرمانبرداری جیسی سعادتوں کے لئے مصدر و منشا بن جاتی ہے۔

پس "علم الاخلاق" ہرگز اس کی اجازت نہیں دیتا کہ ہر ایک عادت کو اپنانے کی کوشش کی جائے اور عادت کے اصنافِ نیک و بد سے قطع نظر کر لی جائے۔

غرض صفتِ "عادت" ایک بیش بہا نعمت ہے اور جو انسان اس سے بے بہرہ ہے وہ زندگی کے ہر شعبہ میں محروم و ناکام ہے وہ رات کو سونے کے لئے، صبح کو اُٹھنے کے لئے، کھانے اور پینے کے لئے، بلکہ ہر لقمہ کے لئے جو کھاتا ہے، اور ہر گھونٹ کے لئے جو پیتا ہے متردد ہی رہتا

ہے اور حقیر سے حقیر کام میں بھی مضطرب و حیران نظر آتا ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نقصانِ عزم کا شکار ہو کر اپنی عمرِ عزیز کا معقول حصہ بربادی کی نذر کر دیتا ہے۔

عادت میں تبدیلی

انسان، فطرۃً کمزور ہے اس لئے اکثر بُری عادتوں کا شکار ہو جاتا ہے لیکن جب اُن کے نتائج بد کی مصیبتوں سے دوچار ہوتا ہے تو تبدیلی عادات کا خواہشمند ہو کر بُری عادتوں کو نیک عادات سے بدلنا ضروری سمجھتا ہے تو ازبس ضروری ہے کہ اس "تبدیلی" کے حصول کا طریقہ معلوم کیا جائے

حقیقت یہ ہے کہ بعض عادات کے ترک کے لئے یہ معلوم ہو جانا بھی کافی حد تک ممد و معاون ہو جاتا ہے کہ عادت کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟ اس لئے کہ اسبابِ تخلیق کا ردِ عمل اور ان کی انسدادی تدابیر یقیناً اس عادت سے نجات دلانے کے لئے ضامن ہیں۔

عادت، کس طرح وجود پذیر ہوتی ہے؟ گذشتہ مضمون میں معلوم ہو چکا ہے کہ اوّل ایک شے کی جانب رجحان پیدا ہوتا ہے اُس کے بعد رجحان عملی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ عملی صورت قبولِ رجحان کے ساتھ بار بار بروئے کار آتی رہتی ہے تو اسی کا دوسرا نام "عادت" ہے۔

پس اگر ہم کسی بُری عادت میں مبتلا ہو گئے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس مصیبت سے نجات پائیں تو ازبس ضروری ہوگا کہ ہم اس رجحان و میلان کا مقابلہ کریں اور اس کی مقاومت کریں جس کی بدولت وہ عمل بدوجود پذیر ہوا اور بار بار رونما ہونے کی وجہ سے "عادت" کہلا کر مصیبت کا باعث بنا، اس لئے کہ جس طرح ہم رجحان اور قبولِ رجحان کے ذریعہ اُس عمل کو عادت بنا سکتے ہیں اسی طرح رجحان و قبولِ رجحان کی مقاومت کے ذریعہ اُس عادت کو سوءت سے بھی دوچار کر سکتے اور اس سے نجات پا سکتے ہیں۔

عادت کے سرچشمہ "رجحان و قبولِ رجحان" کا رخ بدلنے اور غلط رجحان کی مقاومت پر قابو پانے کے لئے حسب ذیل اصولوں کا اختیار کرنا مفید ثابت ہوتا ہے۔

(پہلا اصول) جس عادت کو تبدیل کرنا اور جس کے رجحان کا رخ بدلنا مقصود ہے اس کے خلاف "قوی ارادہ" اور "عزمِ راسخ" کا وجود اشد ضروری ہے نیز ایسا ماحول اور ایسے طریقہائے کار کو اختیار کرنا بھی ضروری ہے جو قابلِ ترک عادت کے زیادہ سے زیادہ مخالف اور تبدیلِ عادت کے مناسب حال ہوں حتیٰ کہ اس تبدیلی کا اعلان بھی ارادہ کی قوت کو مدد دے سکے تو اس اعلان سے بھی گریز نہ کیا جائے تاکہ ارادہ کی یہ قوت اور عزم کی یہ پختگی قابلِ ترک عادت کے خلاف عملی صورت میں بروئے کار آ جائے مختصر یہ کہ اپنے جدید ارادہ کو ایسی ہر ایک شے سے بچایا جائے جس سے قدیم عادت کے قوی ہونے کا احتمال ہو کیونکہ یہی "احتیاط" کامیابی کے بڑے اسباب و دواعی میں سے ہے۔

(دوسرا اصول) کسی قابلِ ترک عادت کو مٹانے کے لئے ایسی عجلت سے کام نہ لیا جائے جو مفید ہونے کے بجائے مضرت کا باعث اور بری عادت کے فنا ہونے میں بہت زیادہ تاخیر کا سبب بن جائے، مقصد یہ ہے کہ پیدا شدہ غلط اور مضر رجحان کی مقاومت ایسی خوش تدبیری کے ساتھ بھی ضروری ہے کہ انسان کی فطرتِ ضعیف اس مقاومت اور تصادم کو برداشت کر سکے اور اس میں آہستہ آہستہ ایسی استعداد پیدا ہو جائے کہ قابلِ ترک عادت کے ترک پر پوری قدرت حاصل ہو جائے کیونکہ کسی دیرپا اور قدیم عادت کے خلاف یکلخت تصادم اور اس کے فنا کی کوشش انسان کو بسا اوقات مقصد سے اور دور کر دیتی ہے اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جیسے کوئی شخص تیزی کے ساتھ گولا لپیٹتا ہے کہ اگر ایک مرتبہ بھی گولا اس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر جاتا ہے تو محنت رائیگاں جاتی ہے

پیٹ اتنی مقدار میں کھل جائیں گے کہ دس گنا زیادہ وقت صرف کرکے جب دوبارہ اس کو لپیٹا جائے گا تب کہیں یہ مقدار پوری ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ مجموعۂ عصبی جو کہ انسانی کردار کے لئے عملی مشین ہے کسی مخصوص طریق پر ہمیشہ عمل پیرا ہوتے رہتے یعنی عادی ہونے کے لئے مسلسل تربیت اور مشق کو بہت بڑا دخل ہے اور ظاہر ہے کہ عادت کی تربیت میں دو متضاد مرتبے اپنا عمل رسوخ بروئے کار لاتا ہے جن میں ایک "فضیلت" اور دوسرا "دنائت" اور فضیلت کو عادت پر غلبہ ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ ان دونوں اوصاف کے باہمی معرکہ آرائی میں ہمیشہ دنائت پر فضیلت غالب آئے اس لئے عزم و احتیاط اور میانہ روی ہی اس کے ضامن ہو سکتے ہیں کہ وہ آہستہ آہستہ یہ کیفیت پیدا کر دیں کہ کسی وقت بھی "رذیلہ" "فضیلت" پر غالب نہ آ سکے اور جلد بازی میں یہ خطرہ ہر وقت باقی رہتا ہے کہ جبکہ ابھی "رذیلہ" کا اثر موجود ہے اور "فضیلت" نے اپنی جڑ جما کر عادت کی شکل اختیار نہیں کی ہے کہیں "رذیلہ" عجلت کا رسے فائدہ اٹھا کر دنائت کو فضیلت پر ہنگامی غلبہ نہ دلا دے اور نتیجہ یہ نکلے کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہونے کی بجائے منہدم ہو جائیں لہٰذا مفید طریقہ یہی ہے کہ انسان دونوں صفات کو اس طرح پیش نظر رکھے کہ تربیت و مشق کے ذریعہ بتدریج فضیلت کو "رذیلہ" پر غالب کرتا رہے حتیٰ کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہو جائیں اور رذیلہ کی جڑیں کھوکھلی ہو کر فنا پذیر بن جائیں۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ بری عادت چھوڑنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اوّل اس کو ترک کرے اور اس کے ترک کی تکلیف کو جھیلے اور برداشت کرے اور پھر مدت دراز تک اس تکلیف کی برداشت کا اپنے آپ کو عادی بنائے۔ اس کے بعد پھر تکلیف کا احساس کم ہو جائے گا اور اس بری عادت سے نجات مل جائے گی۔

یہ بھی واضح رہے کہ کسی کام کے کرنے یا ذکر نے سے متعلق عزم وقوت ارادہ اسی حالت میں کارگر ہو سکتے ہیں کہ انسان اس کے عمل وترک پر قدرت بھی رکھتا ہو یا اس کے حیطۂ امکان میں بھی ہو اس لئے کہ اگر کسی ایسی چیز کا عزم کر لیا جائے جو اس کی قدرت سے باہر ہے تو بلاشبہ اس کو ناکامی اور رسوائی کا منہ دیکھنا پڑے گا اور یہ ناکامی عزم وارادہ کی کمزوری کا باعث ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر انسان آسان سے آسان کام کرنے میں بھی عاجز نظر آئیگا۔

بہر حال ایسی صورت میں جبکہ انسان کسی شے کے یکلخت کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو علاج کی شکل یہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کی جانب قدم اٹھائے۔ مثلاً اگر شراب پینے کا عادی ہے تو اب اس کے ترک کا عزم اپنی استطاعت کے مطابق اس طرح ہونا چاہیے کہ پہلے تھوڑی تھوڑی کمی کی جائے اور نفس کو اس کا عادی بنایا جائے پھر وقت آجائے گا کہ ایک روز اس سے شراب بالکل چھوٹ جائے گی بلکہ وہ اس سے اور اس کی محفل تک سے نفرت کرنے لگے گا۔

اور جو آدمی روزانہ اپنے ارادہ کے تبدیل کر لینے کا خوگر ہو اور کبھی اس کو عملی جامہ نہ پہنائے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی گڑھے یا خندق کو پھاندنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اس کی لئے دور سے دوڑتا ہوا آئے اور جب قریب پہنچے تو ارادہ بدل دے۔ اور پھر از سر نو اسی دھن میں لگ جائے اور وقت پر پھر ارادہ تبدیل کر دے اور یونہی کرتا رہے تو ایسا آدمی نہ کودنے میں کامیاب ہوگا اور نہ کبھی اس کو اس سے چین نصیب ہوگا۔

(تیسرا اصول) جس چیز کا تم نے عزم کر لیا ہے اس کے نفاذ کے لئے پہلی ہی فرصت کو کام میں لاؤ اور پھر اپنے نفسیاتی انفعال کو جو اس کے لئے معین ومددگار ثابت ہو اس کے پیچھے لگا دینا چاہیے اس لئے کہ صعوبت عزم وارادہ کے کرنے میں پیش نہیں آتی بلکہ اس کے نفاذ واجراء میں پیش آتی ہے۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس حقیقت کو نمایاں

کرتا ہے۔ اہل نشست و برخاست میں

انما الصبر عند الصدمة الاولیٰ صبر وہی ہے جو صدمہ کے شروع ہی میں رہنے کے باوجود یعنی مصیبت کے ٹالنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ ابتدا سے ہی صبر و ضبط کو اور آہستہ آہستہ لایا جائے تاکہ آہستہ آہستہ مصیبت مبدل بہ سکون و طمانیت ہو سکے۔

اس حقیقت کا کون انکار کرسکتا ہے کہ انسان کتنا ہی دانائیوں اور حکمتوں کو محفوظ کرلے اور اس کی رغبتیں کتنی ہی عمدہ ہوں وہ اپنے اخلاق کو اس وقت تک بہتر اور قوی نہیں بنا سکتا جب تک اپنی فرصت کے ہر لمحہ کو جو اس کو حاصل ہو کام میں نہ لائے اور اس وادی میں اس سے زیادہ حقیر انسان کوئی نہیں جو تمناؤں کا ہجوم اپنے سینہ میں رکھتے ہوئے اپنی زندگی کو احساسات و انفعالات میں تو مصروف رکھے مگر ان کے مقتضیات کے مطابق عمل کچھ بھی نہ کرے۔ اس لئے کہ اگر ایک شخص کو یہ احساس ہے یا اس کا نفس اس تاثر کو قبول کرتا ہے کہ مجھے فلاں نیک کام کرنا چاہئے لیکن احساس کے مطابق عمل کچھ نہیں کرتا تو یقیناً اس نے اخلاق میں سے ایک بہت عظیم الشان خلق "قوتِ عزم" و "تنفیذ رائے" کو اپنے اندر سے فنا کردیا۔

(چوتھا اصول) انسان کا فرض ہے کہ اپنی قوتِ مقاومت و مدافعت کے تحفظات اپنے اندر اس کی حیات و بقا کی حفاظت کا پورا پورا لحاظ رکھے اس لئے کہ مشکلات و مصائب اور ناسازگار حالات و نامناسب اعمال و افعال کے مقابلہ کے لئے یہی ایک حربہ ہے جو ہمیشہ ممد و معاون ثابت ہوتا ہے اور اس کی عملی شکل یہ ہے کہ روزانہ کم از کم ایک چھوٹا سا عمل ضرور نفس کے خلاف کیا جائے اور اس کا سبب مسطورہ بالا جذبہ کے علاوہ دوسرا کچھ نہ ہو چنانچہ اس طرح ہماری مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے گھر اور اپنی پونجی کی حفاظت کے لئے ہر سال تھوڑی سی رقم خرچ کردیا کرتا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ اس اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی چیز میں غور و فکر بلا شبہ اس کے عمل
حالت میں کارگر ہونے کا ذمہ دار ہے۔ کیونکہ اختیاری عمل جب ہی وجود پذیر ہو سکے گا کہ پہلے
حیطۂ امر متعلق فکر و غور کر لیا جائے پس اگر ہم کسی چیز کی عادت ڈالنے یا سابقہ مذموم عادت کو ختم
کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس اساس بنیاد کو پیش نظر رکھیں جس کا
نام "فکر" ہے۔

علم النفس کے قوانین میں یہ مسلم ہے کہ جب "فکر" دماغ انسانی پر طاری ہوتا اور
دماغ اس کو قبول کرکے بار بار لبیک کہتا رہتا ہے تب جا کر یہ فکر انسانی دماغ پر اثر انداز ہو کر
عمل کی جانب رجوع کرتا ہے گویا انسانی دماغ پر جب فکر پہلی بار جلوہ نما ہوتا ہے تو دماغ پر اپنا
ایک معمولی سا نقش چھاپ دیتا ہے اور پھر جوں جوں وہ بار بار اثر انداز ہوتا ہے اس کا اثر بڑھتا
جاتا اور دماغ پر اس کا قیام آسان ہوتا جاتا ہے اور آخر کار وہ فکر عمل پر منتج ہوتا ہے اور اسی طرح
سلسلہ جاری رہنے سے یہی عمل "عادت" بن جاتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دماغ میں اول فکر کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن بار بار اگر اس کا ورود
ہوتا رہے تو پھر دماغ کو وہ متاثر کر لیتا اور دماغ اس کی خواہش کے مطابق کام کرنے لگتا ہے اب
ہم کو چاہیے کہ ہم عملی زندگی پر اس قانون کو منطبق کر کے دیکھیں۔

ایک جوان صالح کو پہلی مرتبہ اس کے برے دوستوں نے دعوت دی کہ "شراب
نوشی کا شغل کریں" ہم جانتے ہیں کہ وہ اس کا جواب بغیر فکر و غور کے یہی دیگا کہ "نہیں" لیکن ان
کے یہ رفقاء کچھ دنوں کے بعد اس کو اس بات پر آمادہ کر لینگے اور ترغیب دینگے کہ "اچھا پینے میں
شریک نہ ہونا مگر ساتھ اٹھنے بیٹھنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے" اور طرح طرح کی تدبیروں سے اس
کو اس کے لیے خوب بھڑکا ئینگے آخر کار وہ کبھی اس بحث و تمحیص کے بعد یہ سوچنے پر مجبور ہو جائے

تو کچھ بُری بات نہیں، جب میں نہ پینے کا عزم کئے ہوئے ہوں تو معمولی نشست و برخاست میں کیا حرج ہے۔ اور ایک عرصہ تک وہ اس عہد کو نبھائیگا بھی کہ اُن کا ہم جلیس رہنے کے باوجود شراب نہیں پئیگا، مگر مسلسل اس طرزِ عمل سے اُس کی قوتِ مقابلہ کمزور پڑتی جائیگی اور آہستہ آہستہ شراب کی جانب فکر کا قدم بڑھتا جائے گا اور ایک روز وہ دماغ کی گہرائیوں تک پہنچ جائے گا۔ یہاں تک کہ قوتِ مقابلہ اس درجہ کمزور پڑ جائے گی کہ اب اگر مصاحبین "شراب" کی پیش کش کریں تو اُس کو منع کرنے کی قدرت نہ رہیگی، اور پہلی مرتبہ وہ یہ سوچ کر پی جائے گا کہ جب چاہونگا چھوڑ دوں گا، اور پھر یہی سوچ سوچ کر پیتا رہے گا۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ شراب پینے کا ایسا عادی ہو جائے گا کہ مستقبل قریب میں مستقل شرابی بن جائے گا۔ لیکن جب اپنے اس عمل کی وجہ سے بدنام ہوگا اور لوگوں کی نظروں سے گر جائے گا، اور پست ہو جائے گا، تو اُس کا جی چاہے گا کہ اپنی پہلی حالت پر واپس آجائے مگر اُس کا ارادہ اُس کے ساتھ خیانت کرے گا، اور اب اُس کا باز آجانا جبکہ شراب کا اثر و نفوذ نفس کی گہرائیوں تک پہنچ چکا ہے شروع نہ کرنے کے مقابلہ میں دشوار تر ہو جائے گا۔

لہٰذا دماغ میں فکرِ بد کا وجود اور دماغ کا اُس کو مرحبا کہنا گویا اُس میں شعلہ کا بھڑکانا ہے پس اگر اُسے بھڑکنے دیا اور وقت پر نہ بجھا دیا گیا تو اُس کی آگ بڑھ کر سارے دماغ پر چھا جائے گی، ارادہ بیکار ہو جائے گا۔ قوتِ مدافعت زائل ہو جائیگی، اور عملِ شر بروئے کار آجائے گا۔

اور اگر شروع ہی میں ایسی "فکر" کو موقع نہ دیا جائے اور دماغ میں اس کو جگہ نہ ملے تو "فکر" عمل کی جانب اقدام نہ کر سکے گا اور دماغ اس کے شر سے محفوظ رہ سکے گا۔

اس شعلۂ جوالہ یعنی فکرِ بد کو بجھانے اور سرد کرنے کے دو طریقے ہیں۔

ایک یہ کہ دماغ پر اُس فکر کا مطلق اثر نہ ہونے دے اور دماغ کا سا النقش اگر عکس ریز

ہو جائے تو اس کو بالکل زائل کر دے اور ایسے امور کی جانب قطعاً توجہ نہ دے جو اس کے لئے داعی ہوں اور اس کی جانب مائل کرنے والی ہر شے سے اجتناب کرے۔

دوسرا طریقہ یہ کہ اس کی مقاومت کی بجائے دماغ کو کسی دوسرے اچھے فکر کی جانب اس طرح مشغول کر دے کہ فکر بد یکسر فراموش ہو جائے، البتہ یہ پیش نظر رہے کہ دماغ ہر قسم کے فکر سے فارغ اور معطل نہ رہے کیونکہ عقلاء کا مشہور مقولہ ہے کہ "خانۂ خالی را دیو میگیرد" پس اگر اسی طرح انسانی دماغ ہر ایک قسم کے فکر سے خالی ہو تو وہ لہو و لعب اور خرافات میں مشغول ہو جائیگا۔

غرض شرابی کی اس ایک مثال سے باقی جرائم کے مجرمین کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیے وہ قاتل ہو یا چور یا کوئی دوسرا مجرم، کیا یہ حقیقت نہیں کہ قتل عمد کا مجرم اس وقت قتل پر آمادہ ہوتا ہے جب پہلے اس کے متعلق فکر و غور کو دماغ میں لاتا اور پھر اس کو جاگزیں کر لیتا ہے اور اس طرح اس کا نفس قتل عمد پر قدرت حاصل کر کے عمل قتل کا مرتکب بنتا ہے۔

فونس سکیروس نے اپنی کتاب التربیۃ الاستقلالیہ میں ایک قصہ نقل کیا ہے کہ

"ایک عورت جس کے بشرہ سے شرافت و حیا ٹپکتی تھی ایک دوکان پر پہنچی اور حسب پسند چیزوں کو خریدا اور جیب میں سے بینک کا ایک چیک نکالا جو پیش کرنے کا تھا مگر دوکاندار نے دیکھا تو وہ ردی تھا، عورت نے یہ سنا تو گھبرا گئی اور پھر دوسرا نکال کر دیا تو وہ بھی پہلے کی طرح ردی تھا اب دوکاندار کو کچھ شک ہوا اور اس نے عورت کو کانسٹیبل کے حوالے کر دیا۔

تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ عورت درحقیقت ایک امانت دار خادمہ ہے اس کے مالک کے ہاتھ کہیں سے اتفاقاً دو ردی چیک آ گئے تھے اس نے انہیں چاک کئے بغیر گھر میں ڈال دیا یہ خادمہ اس کمرہ میں صفائی کے لئے آتی جاتی تھی۔ پہلی مرتبہ جب اس کی نظر ان پر پڑی تو اس نے ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی لیکن روزانہ ان کو اسی حالت میں دیکھتے رہنے

اور ذہن میں اُن کا نقشہ قائم ہوتے رہنے نے اُس کو ترغیب دی کہ وہ اُن کو اٹھا لے۔ پھر بھی اُس نے اس مرتبہ اُن کو قطعاً نہ چھوا۔ مگر کچھ دنوں کے بعد اُن کو اٹھایا، اُلٹ پلٹ کر دیکھا، اور پھر اس طرح کہ گویا اُس کی اُنگلیوں میں آگ جل اٹھی ہے فوراً ہاتھ سے اُن کو پھینک دیا۔ مگر آہستہ آہستہ "فکر" اُس کی ترغیب کو بھڑکاتی رہی اور ایک دن غالب آ گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کو چرا ہی لیا

تو اس مسکینہ کو اس جرم میں مبتلا کرنے والی یہی بات تھی کہ اُس نے فکر کو دماغ پر طاری ہونے کا موقعہ دیا اور روزانہ اس کے اثر کو پائدار بنایا اور جلد بجھانے کی سعی کی بجائے اُس آگ کو بھڑکنے دیا لہٰذا ضروری ہے کہ ہم اُس کی پوری طرح نگہداشت کریں اور کبھی ذہن و دماغ میں اس قسم کی فکر کو جگہ نہ دیں تاکہ پھر وہ عادت نہ بن جائے۔

عادت کی اہمیت

تو کیا اب یہ کہنا بجا ہوگا کہ دراصل "انسان" زمین میں ایک چلتی پھرتی عادتوں کے مجموعہ کا نام ہے اور اس نے اُس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اُس کی عادات اور اس کے خصائل کے ہی ذریعہ ہو سکتا ہے۔

پس ایک انسان کی اعلیٰ شخصیت کا اندازہ اس کے طرز بود و ماند، لطافت جسم، نرمی رفتار و شیرینی گفتار، مزاج، اکل و شرب، اصول صحت پر قیام، اور تہذیب و تربیت کی جانب توجہ جیسے امور سے ہی کیا جا سکتا ہے اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تقویم اور اس کی کامرانی کے درجات کی تعیین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہو سکتی ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد، امین یا خائن، اور بہادر یا نامرد ہونا عادات و خصائل ہی کا رہین منت ہے۔ بلکہ اُس کا تندرست یا مریض ہونا (جو زندگی کے بڑے مراحل میں سے ہے) یہ بھی عادت کے طفیل سے کیوں کہ بہت سے امراض کو نظافت، کھانے میں اعتدال، زندگی میں نظم و ترتیب،

؎ کتاب الاخلاق احمد امین

وغیرہ عادات کے ذریعہ اسی طرح ختم کیا جا سکتا ہے جس طرح ان خصائل کی مخالف عادات کی بدولت بہت سے امراض کو دعوت دی جا سکتی ہے۔

اسی اصول کے پیش نظر کسی کا مشہور مقولہ ہے "جو بیمار ہو وہ مجرم ہوا" اس لئے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے اپنی اور اپنے ماحول کی بدبختی میں اضافہ کرتا ہے۔

تاہم یہ مقولہ علی الاطلاق درست نہیں ہے کیوں کہ بعض امراض ایسے بھی ہیں کہ انسانی تدابیر پر غالب آجاتے ہیں اور انسان میں ان کے دفاع کی قوت نہیں ہوتی۔

بری عادتوں کے شیوع کے اسباب عامہ میں سے ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہم اپنے ابتدائی زمانہ میں (جس میں عادات کی تکوین ہوتی ہے) اس قابل نہیں ہوتے کہ بہ صحیح تک پہنچ سکیں اور نہ ہمارے اندر وہ قوت تمیز ہوتی ہے جس سے ہم اشیاء کے اندر صحیح امتیاز کر سکیں، اور ان میں سے بہتر کو چھانٹ لیں تاکہ ہم اس کے عادی ہوں اور جب اس عمر کو پہنچتے ہیں کہ عقل میں پختگی آجاتی ہے اور اپنے عیوب پر نظر ڈالتے ہیں تو پھر ان کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور ان کی جڑ جم جانے کی وجہ سے ان کا چھوڑنا ہمارے لئے سخت دشوار ہو جاتا ہے اور اگرچہ ناممکن نہیں ہوتا۔ مگر مشکلات سے خالی بھی نہیں ہوتا۔

سگریٹ پینے یا شراب پینے کی مثال ہی کو لے لیجئے، ان میں سے کوئی چیز بھی مرغوب و محبوب نہیں ہے بلکہ نفس اپنی فطرت میں ان سے نفرت کرتا ہے کیونکہ دونوں کا ذائقہ بھی خراب ہے اور دونوں میں نقصان بھی موجود۔ لیکن یہ دونوں چیزیں اکثر و بیشتر ایام شباب رکم عقلی کے دور میں انسان کے سامنے آتی ہیں اور جب وہ اپنے ماحول پر نظر ڈالتا ہے اور دیکھتا ہے کہ سگریٹ پینے والوں، اور شراب پینے والوں کو پاتا ہے۔ تو ان کی تقلید کا جذبہ عمل بد کی رغبت پر مہمیز کا کام کرتا ہے اور اس پر یہ گمان غالب آجاتا ہے کہ میرا یہ عمل ان لوگوں کے افراد کی نگاہوں میں میری

قدر و منزلت کی رفعت و بلندی کا باعث ہوگا اور وہ یہ سمجھ کر اور زیادہ ان میں مبتلا ہو جاتا ہے

اور اگر وہ شروع میں عادی نہ ہوگیا ہوتا تو پھر جب عقل نشو و نما پاتی اور قوت فیصلہ مضبوط ہو جاتی تب شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا کہ وہ ان عادات بد کا عادی بن سکتا۔

اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مربی مل جائے تو یہ کس قدر عظیم الشان نعمت، اور مفید دولت ہے۔ اور اگر کسی ذلیل طینت مربی کے ہاتھ میں پڑ جائے تو کس قدر سخت نقصان اور خسارہ کی بات ہے۔

وراثت اور ماحول

علماء اخلاق کا قدیم مشہور عقیدہ یہ تھا کہ سب انسان، اپنی استعداد اور طبیعت میں یکساں پیدا ہوتے ہیں، اور بعد میں "تربیت" اُن کے درمیان اختلاف پیدا کرتی ہے۔ لیکن علم جدید یہ کہتا ہے کہ کوئی دو شخص عالم وجود میں جسم، عقل، اور خُلق کے اعتبار سے مساوی پیدا نہیں ہوتے اور دو شخصوں میں یہ اختلاف کبھی بہت ہی ہلکا ہوتا ہے اور قریب قریب مشابہ و مماثل کے ہو جاتا ہے اور کبھی اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ متضاد و متباین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف جڑواں بچوں کے درمیان بھی موجود ہوتا ہے اور اس اختلاف کا منبع اوّل وراثت ہے اور پھر ماحول۔

وراثت کیا ہے؟ فطری قوانین میں سے ایک قانون یہ ہے کہ فرع (شاخ) اصل (جڑ) کے مشابہ ہوتی ہے، اور اصل سے اسی جیسا ثمرہ و نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم بچوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اصول کا یہ رشتہ کتنا ہی بعید ہو جائے پھر بھی اُن کے کچھ نہ کچھ خصائص و خصائل فروع میں ضرور پائے جاتے ہیں اور "خصوصیات کا اصول

سے فروع کی طرف منتقل ہونا" اسی کا نام "وراثت" ہے۔ قانونِ وراثت کا ثبوت تو اصولی طور پر اُن قوانینِ صحیح و ثابت میں سے ہے جن کا انکار ناممکن، اور جن پر شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض قوانینِ وراثت کا راز ابھی تک "علم" پر منکشف نہیں ہوا نیز علماءِ اخلاق کے درمیان میں بھی اختلافِ رائے ہے کہ وہ کون سے امور ہیں جن میں وراثت کا سلسلہ جاری رہتا ہے؟ اور یہ کہ وراثت کا اثر کس قدر ہوتا ہے اور کس قدر نہیں ہوتا؟ تاہم اس نظریہ کی تفصیل اُن انواع و اقسام کے تذکرہ سے بخوبی ہو جائے گی جن میں وراثت کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

انسانی خصائص میں وراثت

انسان ہر جگہ اپنے اصول (باپ دادا) سے صفاتِ مشترکہ کا وارث بنتا ہے جیسے شکل، حواس، شعور، رجحانات اور عقل و ارادہ۔ اور یہ صفات اُس میں نسلاً بعد نسلٍ وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور انہی خصائص کی بدولت جو اُس کو وراثت میں ملتی ہیں "انسان" ان تمام امور پر غالب آجاتا ہے جن میں حیوان عاجز و درماندہ رہ جاتے ہیں اور اسی لئے یہ سب انسانی خواص کہلاتے اور انسان کو دوسرے حیوانات پر ممتاز کرتے ہیں۔

قومی خصوصیات

اصنافِ بشری کے خصائص و امتیازات کی ماہرین نے تصریح کی ہے کہ ہر ایک قوم کے خصائل و عادات کے پیچھے کچھ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو اُن کو سلف سے خلف تک وراثت میں ملتی ہیں۔ اور یہی خصوصیات مختلف اقوام کے درمیان وجہ امتیاز بنا کرتی ہیں۔ اور یہ امتیازات صرف رنگ و روپ ہی کے اندر محدود نہیں بلکہ اُن کی صفاتِ عقلیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

دیکھیے حبشی، مغل، لاطینی اقوام وغیرہ میں بعض تو وہ صفات پائی جاتی ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور ان سے بالاتر کچھ وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے یہ سب آپس میں ممتاز ہیں اور مختلف ناموں سے پکارے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تم کسی انسان کو چلتے ہوئے دیکھتے ہو تو تجربہ سے پہچان لیتے ہو کہ یہ شرقی ہے یا غربی، انگریز ہے یا [illegible] ہندوستانی ہے یا چینی اسی طرح اگر بات چیت کرتے ہو تو فوراً پہچان لیتے ہو کہ بلاشبہ ہر قوم میں جدا جدا کچھ امتیازی صفاتِ عقلی و خلقی موجود ہیں اور یہی خصوصی صفات اس کا اندازہ بتلاتی ہیں کہ کسی قوم میں ترقی اور زندگی کی کامرانی کی کس قدر صلاحیت پائی جاتی ہے۔

والدین کی خصوصیات

ہر ایک بچہ اپنے والدین کی صفات کا کچھ نہ کچھ ورثہ ضرور پاتا ہے مگر ان صفات سے وہ صفات مراد نہیں ہیں جو والدین نے اپنی زندگی میں خود اختیاری طور پر پیدا کرلی ہیں بلکہ ہماری مراد فطری و طبعی خصائص سے ہے۔

پس ہم اپنے آباؤ اجداد کے طبائع اور تقریبات سے اسی طرح حصہ پاتے ہیں جس طرح اپنی شکل و قامت میں ہم کو ان سے ورثہ ملتا ہے۔ اسی لئے یہ مقولہ مشہور ہے کہ

"اگر تندرست و قوی بچہ چاہتے ہو تو تندرست و قوی والدین کا انتخاب کرو"

اور ایک شاعر اپنے لڑکے کی تعریف میں کہتا ہے

"میں اس میں کم خوابی اور سرگرانی نہ ہونے کی صفت پاتا ہوں اور یہ میرے سر کا اثر ہے۔"

اس لئے عام حالات میں کوئی ذکی یا غبی لڑکا اتفاقی طور پر ان صفات کا مالک نہیں بنجاتا، بلکہ اس کے مجموعۂ عصبی کے ساتھ ان صفات کا جو کہ اس کو اپنے اسلاف سے وراثت میں ملے ہیں بہت بڑا علاقہ ہے۔ اور ہماری بیشتر طبائع درحقیقت ہمارے اسلاف کی طبیعتوں ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔ اور یہ دعویٰ معقول نہیں ہے کہ لڑکا اپنے والدین کی صفات کا

تمام وکمال وارث ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کبھی ماں باپ کے اوصافِ طبعی میں سخت اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً باپ بے وقوف ہے اور ماں عقلمند اور ذکی تو اس حالت میں اولاد کے اندر دونوں قسم کے اوصاف کا تمام وکمال طریقہ پر کس طرح اجتماع ہو سکتا ہے؟

اور واضح رہے کہ "علم" یہ بتلانے سے عاجز ہے کہ بچہ کو والدین سے وراثت میں جو متضاد صفات سے حصہ ملا ہے اُن کے باہمی امتزاج میں کس صفت کا کس قدر حصہ ہے۔

اور باوجود اس کے کہ بچہ کو اپنے آباء واجداد کی صفات وراثت میں ملتی ہیں تاہم بچہ کے اپنے شخصی امتیاز و تحفظ کے لئے کچھ ایسی خصوصیات بھی ہوتی ہیں جن میں اس کے آباء و اجداد کی شرکت نہیں ہوتی اور اُن ہی کی بدولت دوسروں سے شکل، صحت، رنگ، رجحاناتِ طبعی عقلیت، اور اخلاق میں ممتاز نظر آتا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ بسا اوقات وراثت کا ظہور اس طرح بھی ہوتا ہے کہ والدین میں جو صفات خصوصی پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ اولاد میں نظر نہیں آتے لیکن بعد میں پوتوں اور پڑپوتوں کی اولاد میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔

دوسری طرح یوں سمجھو کہ شروع نسل میں جو خصوصی اوصاف پائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت نیچے کی نسلوں میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نابینا کے چند لڑکیاں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب بینا ہیں اور نابینائی کا کوئی معمولی اثر بھی نہیں پایا جاتا لیکن جب اُن کے لڑکے پیدا ہوئے تو اُن میں سے بعض نابینا پیدا ہوتے ہیں یا ایک تندرست ماں سے کوئی تندرست بچہ پیدا ہوتا ہے مگر لڑکپن ہی میں ایسے مرض میں مبتلا ہو کر مرجاتا ہے جو اس کے آباء و اجداد میں سے کسی اوپر نسل میں پیش آیا تھا۔

پس جبکہ ان جسمانی اور حسی امور میں یہ سلسلہ واضح طور پر نظر آتا ہے تو ان ہی پر امور عقلی

اور خلقی سے کے توارث کو قیاس کر لینا چاہئے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:-

الود یتوارث والبغض یتوارث[1] محبت اور بغض جیسے اوصاف وراثت کے

سلسلے سے بھی آتے ہیں۔

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس وراثت میں ہم اپنے آباء و اجداد سے نشوونما پائی ہوئی طبائع اور پختہ ملکات کو نہیں پاتے بلکہ ہمارے اندر ان صفات کی استعداد اور ان کے جراثیم موجود ہوتے ہیں اس لئے تم نے یہ کبھی نہ دیکھا ہوگا کہ سحبان کی صلب سے کوئی فصیح، حجاج سے کوئی ڈاکو اور نپولین سے کوئی جنگی بہادر پیدا ہوا ہو۔ لیکن ان کی اولاد میں بلاشبہ ان صفات کی استعداد موجود تھی اور یہی وہ استعداد ہے جس کی نشوونما ماحول کے ذریعہ ہوتی اور وہ ہمیشہ ترقی پذیر رہتی ہے اور یہی "جودتِ طبع کی" علت ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ پوشیدہ قویٰ اور استعدادات تاخیر سے ظاہر ہوتی اور برسوں کے بعد سامنے آتی ہیں تو اس کی وجہ ماحول میں نشوونما کی عدم صلاحیت یا اسی قسم کے دوسرے موانع کا پیش آجانا ہے۔ یہی حال بعض امراضِ جسمانیہ کا ہے۔ مثلاً گندہ ذہنی کا مرض اگرچہ لڑکے کو وراثت میں نہیں ملا لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کی استعداد ضرور وراثت میں پاتا ہے۔ پس اگر اس استعداد کو "ماحول" سے اس طرح مدد ملے کہ مرض کے وجود پذیر ہونے

---

[1] مستدرک حاکم عن عفیرؓ جلد ۴ کتاب البر والصلوۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس معادن کمعادن الذهب والفضة خیارکم فی الجاهلیة خیارکم فی الاسلام۔ (بیہقی فی شعب الایمان) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان سونے چاندی کی کانوں کی طرح ہیں جو تم میں زمانۂ جاہلیت میں بہترین اوصاف کے مالک تھے وہ اسلام میں بھی بہترین ہیں یہ حدیث بلاشبہ نسلی اوصاف

وخصوصیات کی [illegible]

کے امکانات پیدا ہوجائیں تو وہ مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہی حال امراضِ خلقی کا ہے یعنی بچہ اپنے باپ سے اگرچہ غرور، ذلت اور شراب کی طرف رجحان وراثت میں نہیں پاتا لیکن ان امور کی استعداد اُس کو وراثت میں ملتی ہے، اور پھر اس استعداد کی وجود پذیری ماحول پر موقوف رہتی ہے۔ اور جس طرح "ملکات" استعداد کی صورتوں میں وراثت میں ملتے ہیں اسی طرح مجموعۂ عصبی اور اُس کی خصوصیات بھی وراثت میں حسبِ استعداد ہی ملتی ہیں اور انسان مجموعۂ عصبی کے اختلاف کے زیرِ اثر اپنے تاثر اور انفعال میں بھی مختلف ہوتے ہیں اس لئے کہ تاثراتِ عصبیہ کو اپنی رفتار (نقل و انفعال) کے وقت مقاومت اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ایک عصب (پٹھے) کو متاثر کر کے دوسرے عصب پر اُس کا گذر ہو رہا ہو۔ اور یہی مقابلہ کی کیفیت شدت و ضعف کے اعتبار سے مختلف انسانوں میں مختلف ہوتی ہے۔

بعض لوگوں میں یہ مقابلہ کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے اور تاثر کا نفوذ اپنا اثر جلدی نہیں کرپاتا بلکہ اعصاب کو متاثر کرنے میں بہت عرصہ تک اس کو مشغول رہنا پڑتا ہے اور یہ صورتِ حال اکثر و بیشتر اُن اشخاص کی ہوتی ہے جو موٹی سمجھ، اور ٹھنڈے مزاج کے ہوں اور یہ مستقل مزاج اور بُردبار ہوتے ہیں ان سے نہ کوئی اچنبھے کا کام صادر ہوتا ہے اور نہ کوئی بڑا کام۔

اس کے برعکس بعض انسان عصبی المزاج ہوتے ہیں، ان کے اعصاب پر تاثر بہت جلد ہوتا ہے اور اُن کے اعصاب پر جلد فتح پالیتا ہے اور ان میں قوتِ مقاومت بہت کم ہوتی ہے، اور یہ عادت اکثر عقیل و فہیم، ذکی، متلون مزاج، اور تیز طبع انسانوں کی ہوتی ہے اور ان سے عجیب عجیب حرکات صادر ہوتی رہتی ہیں اور یہ کبھی بڑے بڑے کام کر گذرتے ہیں، دردو رنج اور سیاست میں نڈر اور بے باک ہوتے ہیں، چاہتے ہیں کہ اپنے ماحول کو آن کی آن میں

متاثر کرلیں اور اس پر چھا جائیں، لیکن قیادت و راہنمائی میں اچھے ثابت نہیں ہوتے، اور اہل جماعت میں "رفعت و بلندی" عادت کے درجہ میں ہوتی ہے، اور بعض اوقات جنون کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

درجس طرح ہم وراثت کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ یہ فقط استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے اسی طرح مزاج عصبی کا حال ہے یعنی اولاد اپنے آباء و اجداد سے مزاج عصبی کا مرض وراثت میں نہیں پاتی بلکہ صرف اس مرض کے قبول کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے اور پھر مرض کا وجود و عدم وجود ماحول کی اعانت پر موقوف رہتا ہے۔

اسی وجہ سے تم دیکھو گے کہ عصبی المزاج والدین کی اولاد در نسل میں مختلف قسم کے افراد پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ماہر فن ہے تو دوسرا بے وقوف و بلید، تیسرا نغز گو شاعر ہے تو چوتھا دائم الخمر شرابی، اور پانچواں بہترین واعظ قوم،

یہ سب قوتِ انفعال کی تیزی کے اعتبار سے ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ وراثت اور ماحول کی مقدار کے لحاظ سے مفید اور مضر تھے، اور مختلف الاحوال ثابت ہوتے ہیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اس وراثتی استعداد یا جراثیم کے پیش نظر وراثت کی مقدار اور صفت میں بھی اختلاف ہوتا ہے

مثلاً (ل) میں حُبّ ذات ساٹھ درجہ اور خوف پینتالیس درجہ اور غضب پچیس درجہ پایا جاتا ہے اور (ب) میں حُبّ ذات اسی درجہ اور خوف بیس درجہ اور غضب پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے نیز مقدار وراثت کے اعتبار سے صفات جس طرح (ل) میں پائی جاتی ہیں (ب) میں اس کے برعکس پائی جاتی ہیں۔

در کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص میں ایک ملکہ کی اس قدر زیادہ مقدار پائی جاتی

ہے کہ وہ دوسرے (ملکات) کو بالکل معطل اور پست کر دیتی ہے۔

سقراط ہی پر غور کیجئے کہ اس میں حسبِ جستجو کے معلومات و بحث، اس قدر نشو و نما پائے ہوئے تھی، اور اس قدر زیادہ تھی کہ (دوسرے ملکات) کے ابھرنے کی اس میں کوئی گنجائش ہی نہ تھی (علیٰ ہذا القیاس)

کسبی صفات | علمائے اخلاق کا بیان ہے کہ جسمانی، عقلی، اور خلقی بنیادی صفات اگرچہ وراثت کے ذریعہ اصول سے فروع کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہیں تاہم اس حقیقت کا انکار نہیں ہو سکتا کہ انسان میں کسبی صفات بھی پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں اختلاف نظر آتا ہے اُن کو انسان خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کو وراثت میں نہیں ملتیں۔

چنانچہ مشہور عالم اخلاق حافظ ابن قیم کسبی اخلاق و صفات پر حسبِ ذیل مقالہ تحریر فرماتے ہیں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ کیا حصول اخلاق میں کسب کو دخل ہے یا وہ کسب و اکتساب کی حدود سے باہر ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ اخلاق میں کسب کو دخل ہے اور بعض صفات و اخلاق کو انسان اپنے کسب اور محنت و ریاضت کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے اور بالآخر وہ طبیعت ثانیہ اور ملکہ کی حیثیت حاصل کر لیتے ہیں۔

دیکھئے! نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ عبد القیس سے ارشاد فرمایا ___ تمہارے اندر دو ایسے اخلاق ہیں جن کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے اور وہ بردباری اور وقار ہیں۔ وفد نے عرض کیا ___ کیا یہ دونوں صفات ہماری خلقت اور نہاد میں مخلوق کی گئی ہیں یا ہم نے اُن کو اپنے کسب و اکتساب سے حاصل کیا ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ___ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو تمہاری سرشت میں مخلوق کیا ہے، وفد نے یہ سن کر کہا ___ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہمارے اندر ایسی دو صفات مخلوق کیں جن کو اللہ

اور اللہ کا رسول پسند کرتے ہیں۔"

پس یہ قول مبارک اس کے لئے روشن دلیل ہے کہ اخلاق و صفات میں کسب کو دخل ہے[1]۔

اس سلسلہ میں علماء کی ایک جماعت کا جن میں "ڈارون" "بارک" ہربرٹ اسپنسر شامل ہیں" یہ خیال ہے کہ ایک معین حد تک کسبی اوصاف میں بھی وراثت کو دخل ہے۔ اس لئے ایک شخص اگر اپنی حرکت سے کسی مصیبت میں مبتلا ہو گیا تو ہو سکتا ہے کہ اس کا اثر کا بھی اس میں مبتلا ہو۔ اسی طرح اگر دو بچے بنیادی صفات میں مساوی ہوں تب بھی یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کا بچہ جس نے علم و اخلاق میں کمال پیدا کیا ہو اس جیسا عالم و صاحب اخلاق ہو جائے، اور جو شخص ان اعمال حسنہ کے اکتساب سے محروم ہے اس کا بچہ بھی محروم رہے۔

مگر علماء کی دوسری جماعت نے اس سے قطعاً انکار کیا ہے اور ان کا خیال ہے کہ ایک شخص اگر اپنی زندگی میں کچھ خصوصیات و صفات، کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے تو اس کی اولاد میں وہ صفات وراثۃً نہیں چلتیں۔ مثلاً وہ امراض و مصائب جو انسان پر اس کے کسبی حرکات سے طاری ہوتے ہیں وراثت سے جدا ہیں۔ سو اگر کسی شخص کی کلائی ٹوٹ گئی ہو یا آنکھیں جاتی رہی ہوں تو اس کی اولاد ان عیوب و نقائص سے قطعاً پاک پیدا ہوتی اور محفوظ رہتی ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ عالم اسباب میں تنہا وراثت ہی تخلیق و تکوینِ انسانیت کے لئے عامل نہیں ہے بلکہ اس کے پہلو بہ پہلو ایک اور زبردست موثر "ماحول" بھی ہے جو انسان کے اندر اپنے اثر و نفوذ کی راہ سے وراثت کی اصلاح و افساد کرتا رہتا ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ ص ۱۶۷۔

ماحول

"ماحول" اُن اشیاء کو کہا جاتا ہے جو جاندار جسم کو گھیرے ہوئے ہوں اور جسم کی نشوو نما کرتے ہوں۔ مثلاً نباتات کا ماحول "مٹی" اور جو (فضا) ہے اور انسان کا ماحول "خلاء، آبادیاں، دریا، نہریں" اور قوم و ملت ہے۔ اس لئے کہ انسان کی نشوونما ان ہی کے دائرہ میں ہوتی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طبعی (مادی) اور دوسری اجتماعی (روحی)

طبعی ماحول | طبعی ماحول کے متعلق افلاطون کے زمانہ سے آج تک لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُس نفوذ و تاثیر کی پوری تفصیل کی ہے اور ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بھی اس پر کافی لکھا ہے[1]۔

دراصل جاندار جسم کا "نمو" بلکہ اُس کی "حیات" اُس ماحول پر موقوف ہے جس میں جسم اپنی زندگی اس طرح گذارتا ہے کہ اگر وہ اس کے لئے سازگار نہ ہو تو کمزور یا فنا ہو جائے لہذا ہوا، روشنی، خلاء، کانیں، شہری زمینیں، اور زمینوں میں دریا، نہریں، گودیاں اور زندگی کی دیگر ضروریات کا بسنے والوں کی صحت اور اُن کی عقلی و خلقی حالت پر ضرور اثر پڑتا ہے اور بلاشبہ یہ چیزیں اوصاف و اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

پس اگر جاندار جسم کے لیے اُس کا ماحول اُس کے مناسب ضروریات کا ممد و معاون نہ بنے تو جسم کا نشوونما رک جاتا ہے کیونکہ حقیقۃً جسمانی حیات، صرف جسم اور اُس کے ماحول کے درمیان اگر مناسب اشتراک ہے تو حیات عقلی کا وجود بھی ہے ورنہ نہیں اس لئے کہ عقل کی بقاء و ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ اپنے ماحول پر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالے اور اپنے چہار جانب

---

[1] ص ۲۴ تا ۲۱

محیط ماحول سے استفادہ کرے۔

عہدِ حاضر کے ایک مصنف نے لکھا ہے:۔

"مورخین نے عہدِ قدیم سے اقلیموں اور تمام جغرافیائی چیزوں کے متعلق یہ کافی تفصیل سے لکھ دیا ہے کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی میں ان کی تاثیر کا کس قدر عظیم الشان دخل ہے۔ یونان میں پہاڑوں اور طویل طویل ساحلوں کی کثرت اٹلی میں سات بلند پہاڑوں کا وجود، گرین لینڈ میں سخت سردی اور نہ ختم ہونے والی رات افریقہ میں سخت گرمی اور آفتاب کی جھلس دینے والی شعاعیں، اور امریکہ میں زرخیز و شاداب زمینیں، ایسے موثرات ہیں جن کے متعلق کتابوں کے ابواب ان مباحث سے پُر ہیں کہ ان مقامات کے باشندوں پر ماحول کی ان خصوصیات نے کیا اثر کیا اور ایسی خصوصیات کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں؟

پس اگر اسکیمیس کے ماحول کو نیوزی لینڈ کے باشندوں کے ماحول سے بدل دیا جائے یا برطانوی ماحول کو حبشی ماحول سے تبدیل کر دیا جائے تو تم خود مشاہدہ کرو گے کہ اس تبدیلیِ ماحول سے اُن کے اخلاق میں کس قدر بڑا تغیر ہو جائے گا۔

اور اگر ہم یہ کہیں تو بیجا نہ ہوگا کہ انسان کی جائے ولادت اور اُس کے وطن کا بھی اس کی صفات کی تعیین و تحدید میں فی الجملہ دخل ہے، اور اُس کے ذریعہ سے یہاں تک بھی معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں کہ وہ عالم ہے یا جاہل، کاہل ہے یا چست، وحشی ہے یا متمدن۔"

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ انسان اپنے ماحول کے سامنے بالکل مجبور اور دست بستہ قیدی کی طرح ہے کیونکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ اُس کو اپنی عقل اور

اپنے ارادے کی طاقت کے مطابق اپنے اصلاحِ حال کے لئے ماحول کو بدل ڈالنے یا اُس پر غالب آنے کی قوت موجود ہے۔ اور اُس کو ہر وقت یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اپنی مصلحت کے مطابق خدمت لے۔ یا یوں کہہ دیجئے کہ موروثی صفات اپنے ماحول میں اپنی ترقی کے لئے ہر طرح کی قطع و برید کر سکتی ہیں۔ اور انسانوں کی کامیابی زندگی حیات کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اور اُن اشیاء سے "جو اُن کا احاطہ کیے ہوئے ہیں" خدمت لینے پر کس درجہ قادر ہیں؟ تاکہ وہ اُن کو اپنے نفع اور فائدہ کی صورت میں تبدیل کر سکیں۔ اور تربیت کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد یہی ہے کہ انسانوں کو اُن کی زندگی میں اس کے لئے تیار کر دیا جائے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

من سکن البادیة جفا[1] جس شخص نے دیہات میں سکونت اختیار کی اُس نے اپنے اوپر ظلم کیا

یہ حدیث صحیح مسطورہ بالا دونوں حقیقتوں کی آئینہ دار ہے کہ انسانی کردار و اخلاق پر ماحول کا اثر ضرور پڑتا ہے نیز یہ کہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ تربیت اخلاق کے لئے بُرے ماحول کو اختیار بھی کر سکتا ہے اور اس کو بدل بھی سکتا ہے

اجتماعی ماحول ماحول کی دوسری قسم اجتماعی یا روحانی ہے۔ یہ اُس نظم اجتماعی کا نام ہے جو انسان کی جماعتی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ مثلاً مدرسہ، قیام گاہ، خدمت، حکومت شعائر دینیہ، معتقدات، افکار، عرف، رائے عامہ، مثل اعلیٰ، لغت، ادب، فن، علم، اخلاق اور اسی قسم کی وہ تمام چیزیں جو مدنیت و تمدن سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان جب تک غیر متمدن ہوتا ہے اُس وقت تک اُس پر طبیعی (مادی) ماحول

---

[1] مسند احمد، ابوداؤد، ترمذی و نسائی از ابن عباس

کا اثر غالب رہتا ہے۔ اور جب اس کو تمدن کی ہوا لگتی اور وہ اس سے بہرہ ور ہوتا ہے تب اُس میں اجتماعی (روحانی) ماحول کا اثر سرایت کرنے لگتا، اور وہ آہستہ آہستہ اس پر اپنا زبردست تسلط جما لیتا ہے اور اُس میں یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ ماحول کی اصلاحِ حال کے لئے کسی قسم کا تغیر کر سکے، یا اُس پر تسلط جما سکے۔ نیز اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لئے نفس کو معتدل حالت پر لا سکے۔

پس اگر وہ اس اقلیم کا باشندہ ہے جو سخت گرم فضا رکھتی ہے تو وہ اس سے محفوظ رہنے کے لئے باریک اور سپید لباس اختیار کریگا۔ اور اپنے مکانات کی تعمیر میں ایسے خاص اسلوب کا لحاظ رکھیگا جس سے فضا میں خنکی پیدا ہو سکے۔ اور اگر اُس کے شہر میں دریا پر قدرتی گودی (کشتیوں اور جہازوں کے لئے ساحلی اسٹیشن) موجود نہیں ہے تو وہ مصنوعی گودی بنائیگا اور اگر اُس کے ملک میں زراعت کی قابلیت نہیں ہے تو وہ علم کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کریگا کہ زمینوں میں زراعت کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور اگر اُس کی ضرورت کی کسی چیز میں طبعی قوت کمزور ہے یا بالکل ناپید ہے تو وہ دوسری مادی قوت مثلاً بھاپ، بجلی کے ذریعہ اُس گم شدہ قوت کا بدل پیدا کریگا۔

غرض انسان، حسبِ توفیق عقل اپنے مادی یا اجتماعی ماحول سے متاثر ہونے کے باوجود ایک حد تک اس پر قادر ہے کہ وہ اپنے مناسبِ حال ماحول بنانے میں اقدام کرے اور اپنی جد و جہد سے اُس کو عالمِ وجود میں لے آئے۔

اور طبعی اور اجتماعی دونوں ماحول میں دو متضاد اثرات پائے جاتے ہیں یعنی انسان یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کے حصول کی سبیل کرے، اور اُن میں زیادہ سے زیادہ ترقی کی شکلیں پیدا کرے، اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کو کمزور کر دے اور اُس کو آہستہ آہستہ

فنا کردے۔ مثلاً اگر نباتات غیر زرعی اور بنجر زمین میں بوئی گئی ہیں تو اُن کا ماحول اُن کو برابر کمزور کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُن کو جلا کر قطعی فنا کر دیتا ہے۔ اور اگر ان ہی کو مفید اور زرخیز زمین میں کاشت کیا جائے تو اُن کا ماحول اُن کو ترقی دیتا ہے اور نشو و نما میں مدد کرتا رہتا ہے اور آخر کار رفتہ رفتہ مِن کُلِّ زَوجٍ بَهِيجٍ کا سماں پیدا کر دیتا ہے۔

والبلد الطیب یخرج نباته باذن ربه | اور پاک و زرخیز زمین اپنے رب کے حکم سے سبزہ
والذی خبث لا یخرج الا نکدا | اُگاتی ہے اور بنجر زمین کا رہ زمین میں نکمی چیز کے
(اعراف) | علاوہ کچھ نہیں اُگتا۔

انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اُس کی نشو و نما "عمدہ ماحول" یعنی اچھے مکان، ترقی پذیر مدرسہ، مہذب و شائستہ رفقاء کے درمیان ہو اور انصاف پسند قانون اُس پر حکمراں ہو اور وہ صحیح دین و ملت کو اختیار کرے تو اس ماحول میں اُس کی نشو و نما عمدہ اور اُس کی تخلیق بہتر سے بہتر ہوگی۔ ورنہ اس سے متضاد ماحول میں اُس کا شریر و مفسد اور بہت سے اجتماعی اور اخلاقی امراض کا مرکز بننا اقرب قیاس ہے۔

اضطراری افلاس، سائلوں اور اپاہجوں کی بہتات، اور بداخلاقی کی کثرت، یہ سب امور اکثر بُری تربیت ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اور نظامِ اجتماعی کی بیشتر خرابیاں غیر مناسب رہائش میں نشو و نما پانے ہی کی بدولت عالمِ وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:۔

الوحدة خیر من جلیس السوء | بُرے انسان کی صحبت سے تنہائی بہتر ہے
والجلیس الصالح خیر من الوحدة | اور با اخلاق ہم جلیس تنہائی سے بہتر ہے
(الحدیث، مستدرک حاکم من ابی ذر)

سلہ اور نکمی (ردی) ... [illegible]

اسی لئے یہ مشاہدہ ہے کہ چوری کے مجرم، نااہل و ناکارہ اشخاص، اور بازاری و اجلاف لوگوں کی اولاد میں سے قاتل اور ڈاکو زیادہ تر وہی ہوتے ہیں جو شائستہ گھرانوں، عمدہ مدارس کی تعلیم، اور بااخلاق انسانوں کی مجالس سے محروم ہیں، اور صحبت بد میں بے لگام چھوڑے گئے ہیں تاکہ بُرا ماحول برابر ان میں اپنا اثر پیدا کرتا رہے۔

وراثت اور ماحول کے درمیان علاقہ

یہ بات تو شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وراثت اور ماحول دونوں ہی جاندار جسم کی قدر و قیمت بتاتے، اور اس کی کامیابی و ناکامی کی تحدید و تعیین کرتے ہیں۔

مگر یہ ضرور اختلافی چیز ہے کہ دونوں میں سے نسبتہً کس کو کس قدر دخل ہے، اور جاندار موجودات پر کون زیادہ اثر انداز، اور اُن کی ترقی کا کون زیادہ کفیل ہے۔ اور چونکہ اسی پر اجتماعی اصلاحات کا بہت کچھ انحصار ہے۔ اس لئے علماء نقد و تبصرہ نے اسی موضوع کو بحث و مباحثہ کی ایک اہم کڑی سمجھا ہے۔ اور اس سلسلہ میں اُن کے دو مذہب ہیں۔ ایک گروہ کے سرخیل فرانسیس جالٹون، اور کارل پیرسن ہیں اُن کا خیال ہے کہ انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اثر انداز وراثت ہے اور ماحول دلیتہ اُس کے مقابلہ میں ایک کمزور عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُن کا قول ہے کہ۔

> وراثت کے ذریعہ انسان کی ولادت ہی کے وقت سے اُس کی نوع مقرر کر دی جاتی ہے اُسی کے ذریعہ اُس کے اخلاق کی تخلیق ہوتی ہے اور اُس ہی کے واسطے سے اُس کی عقل کی مقدار معین ہوتی ہے اور نوع انسانی کی ترقی و ارتقا کے لئے سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے وہ نزن و شو کے بہترین انتخاب کے ذریعہ وراثت کی اصلاح و بہتری ہے اور طبیعی و اخلاقی اعتبار سے جن زن و شو میں صلاح و خیر موجود نہ ہو اُن میں توالد و تناسل کے سلسلہ کو روکنا ہے۔"

اور اکثر علماءِ حیاتِ اجتماعی، اور بعض جدید علماءِ اخلاق کا خیال ہے کہ نوعِ انسانی میں تاثیرِ وراثت کی قیمت کو اس حد تک بڑھانا حقیقت سے بہت زیادہ تجاوز ہے اس لئے کہ اکثر جسمانی عیوب کا سرچشمہ ماحول ہے نہ کہ وراثت اور اسی فیصدی سے زیادہ بچے اپنی نہاد و سرشت میں صالح پیدا ہوتے ہیں مگر بعد میں ماحول ہی اُن کو مریض (غیر صالح) بناتا ہے نیز بچہ شروع ہی سے اگرچہ صاحبِ عقل، قابلِ نشوونما اور حسنِ استعداد سے مزین پیدا ہوتا ہے جو یقیناً وراثت کی سخاوت کا اثر ہے تاہم ان عطایاءِ الٰہی کی ترقی و تربیت کا اعتماد صرف ماحول پر ہی منحصر ہے اس لئے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر شریر اور ذلیل انسانوں کے اُن اسبابِ ردیہ و خبیثہ کا ازالہ کر دیا جائے "جن کے ماحول میں وہ گھرے ہوئے ہیں" تو اکثر انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں تب یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ جرائم اور عاداتِ ردیہ کا تعلق وراثت کے مقابلہ میں ماحول کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ مبارک اس حقیقت کا واضح اعلان کرتا ہے

کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ	ہر ایک بچہ فطرت (استعداد صالح) اور استعداد
یھودانہ وینصرانہ ویمجسانہ	حق) پر پیدا ہوتا ہے بعد از اں اس کے والدین
	(اس کا ماحول) اس کو یہود، نصرانی اور مجوسی

بخاری جلد ۱

ماحول کے قوی اثر کا اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہوگا کہ بازاری اور بداخلاق لوگوں کی اولاد جب بچپنا ہی میں بُرے ماحول سے محفوظ ہو جاتی ہے تو اُن کے اخلاق میں عظیم الشان تغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ حسنِ عمل اور خوبی سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے اُسی خراب اور فاسد ماحول میں گھرے رہتے ہیں تو نہایت متمرد اور سرکش مجرم بن جاتے ہیں۔ اسی

سے بعض علماء اخلاق نے تو یہاں تک کہہ دیا

"آباء و اجداد کی برائیوں کا اولاد پر ایسی حالت میں عموماً کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ ان کی ولادت و تربیت تو اُن کے آباء و اجداد کے عمدہ ماحول کے وقت ہوئی ہو مگر بعد میں خارجی اسباب کی بنا پر اُن کے آباء و اجداد میں رذیل اوصاف پیدا ہو گئے ہوں۔"

اور اگر سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسے ماحول میں نشوونما پاتے جس سے ان کی عقل میں حیرت زا نشوونما اور ترقی ہوتی تو ہرگز فیلسوف اور حکیم وقت نہ ہوتے بلکہ معمولی انسان ہوتے اور ہر بلند مرتبہ اور رفیع الشان انسان کا یہی حال ہے۔

اور جن امور کو وراثت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے "اگر باریک بینی سے کام لیا جائے" تو بیشتر ان میں سے ماحول کے ساتھ متعلق و منسوب کرنے پڑیں گے خصوصاً جن کو ہم وراثت اجتماعی کہتے ہیں یعنی امت کے لئے اجتماعی نظام، سیاسی نظام، افکار اور رائے عامہ وغیرہ "تو یہ سب امور افراد قوم کی عقلوں پر اثر انداز ہوتے اور ان کو خاص قالب میں ڈھالتے ہیں اور پھر سلف سے خلف کی جانب چلتے ہیں۔ اسی حقیقت کا نام ماحول ہے۔

بہرحال حسب اختلاف اقوال "وراثت اور ماحول" دونوں میں سے جو بھی کم و بیش مؤثر ہو صرف یہی دو عامل ہیں جو جسم، عقل اور خلق انسانی میں پوشیدہ اور ان پر اثر انداز ہیں۔

ایک شاعر کا قول ہے "میں دو قسم کی عقل دیکھتا ہوں، ایک فطری اور دوسری مصنوعی اور اکتسابی۔ اور مصنوعی عقل، فطری عقل کے بغیر اسی طرح بیکار ہے جس طرح سورج بغیر کرنوں کے غیر مفید ہے۔"

اور بعض کا قول ہے کہ

ماحول و وراثت دونوں مضروب، اور مضروب فیہ کی طرح نہیں ہیں۔ اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی صفر ہوگا تو نتیجہ صفر ہی نکلے گا، یہ دونوں ایک دوسرے کے ذریعہ بڑھتے اور ترقی پاتے ہیں

یہ بھی واضح رہے کہ ماحول "کہ جس کے سلسلہ میں تربیت بھی شامل ہے" اس کی قدرت نہیں رکھتا کہ معدوم محض سے کسی چیز کی تخلیق کر سکے۔ اور نہ وہ کسی خالص بے وقوف کو فیلسوف و حکیم بنا سکتا ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ ہر نشو و نما پانے والی ہستی کو عمدہ ماحول کے ساتھ گھیر دیا جائے تاکہ وہ اس کی استعداد کے مطابق اس میں صلاحیت پیدا کر سکے

اور یہ تو قطعاً محال ہے کہ وراثت اور ماحول کو کسی باریک سے باریک آلہ سے بھی وزن کیا جا سکے اور اُن کے درمیان کوئی معین بے نسبت مقرر کی جا سکے۔

ارادہ یہ حقیقت تو واضح ہے کہ "اعمال" ارادی اور غیر ارادی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، قلب کی حرکت، سانس کی روانی، ہضم کا عمل، جیسے اعمال غیر ارادی ہیں کہ انسان سے ان کا صدور بغیر ارادہ کے ہوتا رہتا ہے اور کتابت، خطابت ایسے امور ہیں جو ارادہ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان واضح دو قسموں کے علاوہ اعمال کی ایک قسم اعمال عادیہ کی بھی ہے کہ ان اعمال کے وجود پذیر ہونے کے لئے اگرچہ ارادہ کی احتیاج ہوتی ہے لیکن جب شروع ہو جاتے ہیں تو اپنی تکمیل میں ارادہ کے محتاج نہیں رہتے مثلاً رفتار مسلسل، ادائے نماز، مسلسل قراءت و تلاوت۔

اعمال میں ارادہ کی جگہ کونسی ہے اس حقیقت کی وضاحت کے لئے ایک مثال سامنے رکھئے مثلاً ایک شخص کتابت میں مشغول ہے اور اب وہ یہ طے کرتا ہے کتابت کو

ہاتھ روک کر کھانے کی جانب متوجہ ہو ہیں اگر اس عمل ارادی کی تحلیل کی جائے تو حسب ذیل اجزا رونما ہوں گے

(۱) لذت والم کے احساس میں سے بھوک کی تکلیف کا احساس وشعور کیونکہ لذت والم کا احساس ہی تمام اعمال کے لئے اساس وبنیاد کا حکم رکھتا ہے۔

(۲) غذا کی جانب "میلان" جو گذشتہ احساس لذت اور موجودہ احساس تکلیف کا فطری نتیجہ ہے۔ عمل ارادی کے یہ دونوں درجات غیر ارادی ہیں کہ انسان کے ارادہ کے بغیر بھی وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں واضح رہے کہ انسان کا یہ میلان و رجحان کبھی دو متضاد سمت اختیار کر لیتا ہے کہ ایک ہی وقت میں بھوک کا احساس الم "طعام کی جانب" مائل کرتا ہے تو اس وقت مضمون کی دلچسپی اور بے ساختہ آمد میلان کتابت پر مجبور کرتی ہے علماء اخلاق کی اصطلاح میں ان متضاد میلانات یا متردد حالت کو "تردد" کہتے ہیں۔

(۳) لذت والم کے ان احساسات یا متضاد میلانات ورجحانات کی اس کشمکش کے بعد ایک رجحان دوسرے رجحان پر غالب آجاتا ہے اور عقل اس ترجیح کو قبول کر لیتی ہے اور اس کو "رغبت" (میل متغلب) کہا جاتا ہے۔

درحقیقت میلانات ورجحانات کا یہ سلسلہ نفس کے خاص حالات کے تابع ہے یعنی کبھی نفس انسانی پر ایسی خاص حالت طاری ہو جاتی ہے کہ شوق علم اس کے تمام رجحانات وقتی کو مغلوب کر کے میلان کتابت کو غالب کر دیتا ہے اور کبھی نفس کی خواہش بھی غالب ہو کر تمام علمی رجحانات کو مغلوب کر کے اور میلان غذا کی جانب متوجہ کر دیتی ہے۔ علم اخلاق کی اصطلاح میں اس کو "عالم رجحان" یا "جہان میل" کہا جاتا ہے عام طور پر نفس کے ان حالات کا تغیر و تبدل وقفہ کے ساتھ ہوتا رہتا ہے لیکن بعض حالات

میں قوی اور اچانک انقلاب بھی رونما ہو جاتا ہے مثلاً ایک انسان عالمِ فرح و سرور میں مست ہے کہ اچانک وہ کسی دوست یا عزیز کی رفاقت کا حال سن کر غمزدہ اور حزیں ہو جاتا ہے یا ایک مغرور و متکبر اور لاابالی انسان کسی موعظت اور پند و نصیحت کو سنتا اور اس کی نفسیاتی کیفیات میں یک بیک انقلاب بپا ہو جاتا ہے اور وہ متواضع اور با اخلاق انسان بن جاتا ہے۔

غرض عالمِ فرح و سرور میں رجحانِ لذت و مسرت کارفرما نظر آتا ہے اور عالمِ حزن و غم میں خلوت گزینی اور انقباض بروئے کار آتے ہیں اور عالمِ کبر و غرور میں سرمستی و مدہوشی جیسے میلانات سامنے آتے ہیں۔

بہرحال میلِ غالب (رغبت) اس رجحان کا نام ہے جس کا عامل دیگر رجحانات کے عاملین سے قوی ہو خواہ بذاتِ خود وہ عامل قوی میں شمار ہوتا ہو یا نہ ہو۔

(۴) ان ہر سہ مراحل کے بعد عزم اور تصمیم کا درجہ آتا ہے اور اسی عزم کا نام "ارادہ" ہے اور یہی عزم و ارادہ "عمل" کے وجود کا باعث و سبب بنتا ہے تاہم "عمل" کا عزم و ارادہ کے بعد ہمیشہ وجود پذیر ہو جانا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ انسان کا ارادہ قریب و بعید دونوں قسم کے امور سے متعلق ہوتا ہے لہٰذا اکثر یہ کہ جب انسان یہ ارادہ کرے کہ وہ قریب رکھی ہوئی کتاب کو ہاتھ میں اٹھا لے مگر اس نے جب یہ ارادہ کیا کہ وہ کل فلاں مقام پر ضرور جائے گا یا اپنی تصنیف کو دو ماہ میں ضرور ختم کر دے گا تو ممکن ہے کہ اس ارادہ اور عزم کے بعد "عمل" بروئے کار نہ آسکے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ کا امتداد عزم و ارادہ کے غلبہ کو مضمحل کر دینے میں کامیاب ہو جائے اور ارادہ کی قوت کے وقت جو صورت ذہن میں نقش ہوئی تھی وہ دھندلی پڑ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ کا غلبہ اور اس کی

قوت تسلسل کے ساتھ قائم رہے اور اس کی وجہ سے عمل وجود پذیر ہو جائے۔

حاصل کلام یہ کہ عمل ارادی سے قبل ان درجات کا منصۂ شہود پر آنا از بس ضروری ہے (۱) شعور (۲) رجحان (۳) تروّی (۴) عزم، اور ان کے بعد عمل کا درجہ ہے جو کبھی وجود پذیر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

ارادہ کے یہ مباحث اپنی تفصیلات کے لحاظ سے "علم النفس" سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے انہی جگہ قابل مراجعت ہیں یہاں تو صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں کہ جو اس مقصد کو واضح کر دیں کہ "ارادہ" کس شے کا نام ہے تاکہ "اعمال" اور ان سے متعلق "ارادہ" کے درمیان امتیاز ہو جائے اور کسی قسم کا خلط نہ پیدا ہونے پائے۔

"ارادہ" ایک قوت کا نام ہے

ارادہ، قوائے حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے جس طرح کہ بھاپ یا بجلی وغیرہ اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اسی سے اعمالِ ارادیہ کا صدور ہوتا ہے اور جبکہ تمام ملکات و قوائے انسانی سوئے ہوتے ہیں تو ارادہ ہی ان کو بیدار کرتا ہے۔

پس ایک صناع کی مہارت، مفکر کی قوت عقل، عاقل کی ذہانت، عضلات کی قوت، واجب و ضروری کا شعور، لائق و غیر لائق امور کی معرفت جیسی تمام اشیاء کا حیاتِ انسانی پر اس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک ارادہ ان کو عمل کی شکل و صورت نہ پہنائے۔

ارادہ سے دو قسم کے عمل صادر ہوتے ہیں ایک عمل دافع اور دوسرا عمل مانع، یعنی جب ارادۂ انسانی قویٰ کو عمل کی جانب حرکت دے مثلاً رحم و کرم کی ترغیب یا خطابت و کتابت کی تحریض تو اس کا نام عمل دافع ہے اور جب حرکت سے باز رکھے تو اس سلسلہ

ہیں قول و عمل کو ممنوع قرار دے مثلاً شراب نوشی یا کذب بیان تو اس کو عمل مانع کہتے ہیں

اور قوتِ ارادی اپنی ان دونوں قسموں کے ساتھ تمام امورِ خیر و شر کی منبع و معدن

ہے یعنی تمام فضائل اور رذائل ارادہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس سچائی، بہادری اور

پاکدامنی یا تو اس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے جو قوائے انسانی کو ایک خاص طریقہ سے آگے

بڑھاتا اور حرکت دیتا ہے یا اس ارادہ سے جو اُن قویٰ کو ایک خاص طریق پر گامزن ہونے

سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حال ہے ان امور کی ضد جھوٹ وغیرہ کا جو رذائل[1] میں شمار ہوتے

ہیں

قوتِ ارادہ ارادہ قوی سے ہماری یہ مراد ہے کہ ایسا ارادہ ہونا چاہیے کہ جس چیز کی طرف

وہ رُخ کرے اُس کو کر گزرے خواہ کتنے ہی دشوار گذار مرحلے اُس کی راہ میں رکاوٹ

---

[1] کانٹ نے علم الاخلاق کی اپنی مشہور کتاب کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے:۔

"دنیا اور ماورائے دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی قید و شرط کے کہا جائے کہ یہ طیب اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ، صحت اور اسی قسم کی دوسری چیزیں طیب ضرور کہی جاتی ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ مقاصد میں استعمال کی جائیں لیکن ارادہ طیبہ تو بغیر کسی شرط و قید کے طیب کہا جاتا ہے۔ اور یہی کانٹ کہتا ہے کہ

ارادہ ایک جوہر کیا ہے جو اپنے خاص نور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے"

اور یہاں یہ تمیز کرنا بھی ضروری ہے کہ ارادہ اور رغبت میں فرق ہے۔ یعنی مجرد رغبت یا یوں کہو کہ محض تمنا خیر "خیر" نہیں ہو سکتی اس لئے بعض کا قول ہے کہ "جہنم مقاصد طیبہ کی وجہ سے بھرپور ہے" اس لئے کہ مقاصد طیبہ جب تک عزم و سعی کے ذریعہ عمل سے وابستہ نہ ہوں گے اُن کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ارادۂ طیبہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ جس عمل کو انسان خیر سمجھتا ہے اس کے کرنے پر عزم مصمم رکھے اور اس عمل کے وجود پذیر ہونے کے لئے جہاں تک ہو سعی کرے۔

اور اس طرح اگر ارادۂ طیبہ عمل کی صورت اختیار کرے تو اس عمل کو عمل طیب کہا جائے گا خواہ اس سے بُرے نتائج ہی کیوں نہ رونما ہوں۔ لہٰذا عمل خیر میں نتیجہ کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آیا ہے۔ پس کوئی عمل طیب بغیر ارادۂ طیب کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ عمل طیب کبھی نتائج بد پیدا کر دے اور عمل قبیح دوسرے عاملوں کے لحاظ سے کبھی عمدہ نتائج پیدا کر دے۔ تو جب ہم اخلاق کو

ڈالیں، اور کتنی ہی خوفناک گھاٹیاں اُس کی راہ میں حائل ہوں۔ اور اپنی وسعت وقدرت کے مطابق موانع کی تذلیل وتحقیر اور انسداد میں ممکن سعی اور جدوجہد سے کام لے۔ اور اس درجہ پر پہنچ جائے کہ اپنے رُخ سے ہٹنے کو دنیا کی تمام دشواریوں سے زیادہ دشواری اور مصیبتوں سے زیادہ مصیبت سمجھنے لگے۔

یہی وہ "قوی ارادہ" ہے جو حیاتِ انسانی کی کامرانیوں کا راز اور جلیل القدر انسانوں کی زندگی کا عنوان ہے۔ جب وہ کسی کام کا ارادہ کر بیٹھتے ہیں تو پھر کوئی طاقت اُن کو اُس سے نہیں ہٹا سکتی، وہ ہر راہ سے اُس کی طرف پیشقدمی کرتے ہیں، اور اُس کے حصول کے لئے ہر سخت سے سخت مصیبت و پریشانی کو جھیلتے ہیں۔

بلال حبشیؓ، صہیب رومیؓ، سلمان فارسیؓ، سعید بن جبیرؒ، احمد بن حنبلؒ، ابن تیمیہؒ، احمد سرہندیؒ، سید احمدؒ، اسمٰعیل شہیدؒ اور محمود الحسنؒ جیسے بزرگ مذہبی استقلال اور جرأت حق کی روشن تاریخ میں "قوت ارادی" کی زندہ مثالیں ہیں۔

ایک حکیم (دانا) جب کسی کو اپنے عمل میں بزدلی ونامردی دیکھتا تو کہا کرتا "تو اپنے ارادہ میں شروع ہی سے پختہ نہ تھا" اور ٹیپو شہید کے کانوں میں ان الفاظ سے زیادہ ناگوار اور کریہہ الفاظ کوئی نہیں ہوتے تھے کہ "میں نہیں جانتا" "مجھ میں طاقت نہیں ہے" "محال ہے"۔ جب وہ اُن کو سنتا تو چیخ اُٹھتا۔ "تو جانتا ہے عمل کے لئے قدم بڑھا" "سعی کر"

فرانس کے مشہور جرنیل نپولین سے ایک دن کہا گیا کہ عداوتوں کے پہاڑ تیرے لشکر کی راہ میں سر بفلک کھڑے ہیں" نپولین نے جواب دیا "عنقریب عداوتیں اور رقابتیں مٹ جائیں گی" اور اس کے بعد اُس نے اپنے لئے ایسی راہ نکالی کہ اُس سے پہلے اُس پر گامزن ہونے کا اُس کو موقع ہی نہ ملا تھا۔ اسی بنا پر اُس کی قوت ارادی۔ اس کے ماحول

کو موثر کئے بغیر نہ رہتی تھی۔ آخر ایک دن اُس نے یہ کہہ دیا کہ میں اپنے افسروں کو مٹی کا بنا دوں گا۔ اُس کا مطلب یہ تھا کہ اُس کی روح افسروں کی روح میں اپنی قوتِ ارادی کا ایسا نشہ اور ایسی قوت پیدا کر دے گی کہ پھر وہ اس کے احکام کے سامنے مٹی کی طرح بے حس ہو جائیں گے اور اُن میں کسی قسم کا ملال خاطر باقی نہیں رہے گا۔

ارادہ کے امراض اور کبھی ارادہ کو بھی اسی طرح مرض لگ جاتے ہیں جس طرح جسم انسانی کو مرض لگتے ہیں۔ ارادہ کے امراض حسب ذیل ہیں۔

(۱) **ضعفِ ارادہ** - یہ کہ انسان میں یہ طاقت نہ رہے کہ وہ اپنی خواہشات اور شہواتِ نفس کی مدافعت کر سکے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ان امور کے مشتعل کرنے والے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں تو پھر ضعیف الارادہ انسان خود کو غضب، بداخلاقی، شراب نوشی، اور جوا جیسی خبیث عادتوں کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ انسان ایک کام کو خیر و خوبی کا کام سمجھتا اور اُس کا کرنا ازبس ضروری جانتا ہے اور اُس کے کرنے پر عزم کرتا ہے لیکن اس کے ارادہ کی کمزوری اور عزم کا ضعف بیماری بن کر سامنے آ جاتا اور اُس کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور آخر انسان خود کو بیچارگی اور بیکاری کے سپرد کر بیٹھتا اور بد اخلاقیوں میں مبتلا ہو کر رہ جاتا ہے۔

(۲) **بُری قوتِ ارادہ** - یہ بھی ایک قسم کا مرض ہے کہ ارادہ تو نہایت قوی ہوتا ہے مگر اُس کا رُخ نیکیوں اور خوبیوں سے ہٹ کر بُرائیوں کی طرف پھر جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بعض مجرموں میں پاتے ہیں۔ کہ وہ جرم کرنے پر اس قدر قوی الارادہ ہوتے ہیں کہ کوئی طاقت اُن کو اس سے واپس نہیں کر سکتی۔ ان جیسے لوگوں میں قوتِ ارادی اپنے کامل مظاہر کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور بہت سے ارباب خیر کے ارادوں سے بھی زیادہ اُن کی قوتِ ارادی [illegible]

استحکام پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر عیب ہے تو صرف اس قدر کہ اس کا رخ بری جانب پھر گیا ہے۔ پس اگر کوئی سبب اس کے رخ کو پھیر دینے پر قادر ہو جائے تو پھر ان کی قوت ارادی خوبیوں اور نیکیوں کے لئے بھی اسی طرح محکم و مضبوط نظر آئے گی جس طرح برائیوں کے بارہ میں ظاہر ہوتی تھی۔ پس از بس ضروری ہے کہ ارادہ کے ان امراض کا علاج کیا جائے اور اس کے سقم کو دور کر کے اس کو صحتیاب بنایا جائے۔

ارادہ کا معالجہ ارادہ کے مسطورۂ بالا امراض کا علاج کئی مختلف طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ارادہ جب ضعیف ہو تو اس کو قوی کرنے کے لئے مشق اور ممارست سے اسی طرح کام لینا چاہئے جس طرح کمزور جسم کو جسمانی ورزش سے قوی اور عقل کو دقیق و عمیق مباحث کے ذریعہ تیز اور قوی کیا جاتا ہے۔ لہذا نفس پر ایسے اعمال کو لازم کر لینا کہ جو مشقت و سعی بلیغ کے طالب ہوں ارادہ کو قوی بناتا اور وہ سختیاں برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔ اور نفس جب صعوبتوں پر غالب اور مستولی ہو جاتا ہے تو اس کی وجہ سے جو نشاط پیدا ہوتا ہے اس کو وہ اسی طرح محسوس کرتا ہے جس طرح ایک قوی ہیکل انسان سخت سے سخت ورزشوں اور کھیلوں کی مشق کرنے سے اپنے اندر نشاط پاتا اور ان میں مہارت و کامیابی حاصل کرتا ہے اسی طرح ہر وہ کوشش "جو خواہشات و شہوات کی مدافعت" اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف رجوع کی جائے" ارادہ کی قوت کا باعث ہوتی ہے۔

(۲) ارادہ کو "اپنے عزم کے مطابق نافذ کئے بغیر" یونہی گرمجوشی کے لیے نہ چھوڑ دینا چاہئے۔ اس لئے کہ بے ہنگام گرمجوشی اکثر ارادہ کو ضعیف "اور نفاذ ارادہ کے وقت سرد مہری پیدا کر دیتی ہے پس عزم و ارادہ کے وقت اس کی عمل تنفیذ و اجراء کا قصد بھی از بس ضروری ہے کیونکہ جب تک سچا قصد و ارادہ نہ ہو محض جوش و خروش کے لئے ہو کر اعتبار کر لینا مضر

رساں ہے۔

(۳) اگر ارادہ قوی ہے مگر اُس کا رُخ "جرائم و معائب" کی طرف پھر گیا ہے تو اس کا علاج یہ ہے کہ اوّل نفس کو خیر و شر کے تمام طریقوں کی شناخت کرائی جائے اور ہر دو کے نتائج سے بخوبی آگاہ کیا جائے نیز اسبابِ خیر کی اطاعت کا اُس پر بوجھ ڈالا جائے اور اس کے لئے اُن کو ضروری قرار دیا جائے اور ایسے تمام امور کے درمیان اُس کو گھیر دیا جائے جو خیر کو محبوب رکھتے ہوں تاکہ اُس (ارادہ) کا رُخ خیر کی جانب پھر جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے غلط رجحان کی مدافعت کے لیے پورے صبر سے کام لیا جائے یہاں تک کہ وہ صراطِ مستقیم پر پڑ جائے۔

ارادہ کی مثال اُس پودے کی سی ہے کہ جس کے تنہ میں کجی پیدا ہو چلی ہو ہم اُس کی درستی اور اصلاح کے لیے ہر قسم کے ذرائع استعمال کرتے اور اُس کی کجی کو دور کرنے کے لئے اس مدت تک صبر سے کام لیتے ہیں۔ جب تک کہ اُس میں ایسی استقامت پیدا نہ ہو جائے کہ پھر کوئی شے اُس میں کجی پیدا نہ کر سکے۔

ارادہ کی آزادی

جن مسائل میں قدیم و جدید عقلاء کا انہماک اور فلاسفہ کے درمیان جن کی وجہ سے معرکۂ جدل و اختلاف رہا ہے اور علماءِ مذہب اور علماءِ اخلاق کے درمیان جن کی بدولت علمی ہنگامے ہوئے ہیں اُن میں سے ایک اہم مسئلہ "آزادیِ ارادہ" یا مسئلہ "جبر و اختیار" ہے یعنی جو کام ہم کرتے ہیں کیا اُس کے کرنے میں ہم مختار ہیں اور ہمارا ارادہ اُس کے فعل میں آزاد ہے؟ کیا فاعل کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں مختار ہے اور یہ قدرت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کو جس شکل میں چاہے وجود پذیر کر دے؟ کیا ہم اس بارہ میں آزاد ہیں کہ "اخلاق" جن اُمور کا ہم کو حکم دیتے ہیں، ہم چاہیں تو اس کے حکم کا امتثال کریں، اور چاہیں تو اُس کی

نافرمانی کریں ؟ کیا ارادہ، قضا و قدر کے سامنے آزاد ہے۔ یا ہم ایک خاص راہ تک چلنے پر اس طرح مجبور ہیں کہ اس سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے ؟ اور یہ کہ جو کچھ ہوا یا عمل میں آیا، ناممکن ہے کہ اس کے سوا کچھ اور ہوتا یا عمل میں آتا۔ اور یہ کہ ہمارا ارادہ کیا علتوں کے لیے معلول ہے کہ علت کے وجود و عدم کے ساتھ اس کا وجود و عدم بھی وابستہ ہے ؟ اس معرکہ میں حصہ لینے والے دو گروہ میں تقسیم ہو گئے ہیں اور یہ تقسیم قدیم و جدید فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان مسلسل نظر آتی ہے۔

فلاسفۂ یونان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ارادہ اپنے عمل میں مختارِ کل ہے اور اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ ایک خاص راہ پر چلنے کے لئے مجبور ہے اور اس راہ سے تجاوز ناممکن ہے۔

اہلِ عرب نے جب ان علمی مباحث میں قدم رکھا تو ان کے سامنے بھی یہ مسئلہ آیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے تو اس قدر غلو سے کام لیا کہ صاف کہہ دیا۔

"انسان بالکل مجبور ہے اور اس کے ارادہ کو کوئی آزادی حاصل نہیں بلکہ قضا و قدر جس طرح چاہتی ہے اس پر نقش کرتی اور اس کے مطابق اس میں تصرف کرتی ہے۔
انسان تو تند ہواؤں پر یا دریا کی موجوں میں تنکے کی طرح ہے۔ اس کا نہ ارادہ ہے نہ اختیار خدا ہی اس کے عمل کو اس کے ہاتھوں سے کرا دیتا ہے[1]"

ان کے برعکس دوسری جماعت نے بھی غلو سے کام لیا، اور کہا۔

"انسان کا ارادہ قطعاً آزاد ہے اور اس کی قدرت اور اس کے اختیار میں ہے کہ جس شے کو چاہے کرے، اور جس کو چاہے نہ کرے وہ اپنے فعل اور عمل میں صاحبِ قید اختیار رکھتا ہے[2]"

---

[1] فرقہائے اسلامی میں اس فرقہ کا نام جبریہ ہے۔ [2] ان کو قدریہ کہتے ہیں۔

اور ان دونوں جماعتوں کے درمیان شدید معرکہ بپا ہے اور ہر ایک اپنے نظریہ کو دلائل و براہین سے ثابت کرنے میں گوئے سبقت لیجانا چاہتا ہے۔

جدید دورِ علم میں بھی یہ مسئلہ وضاحت و انکشافات کے میدان میں موجود نظر آتا ہے اور اس بارہ میں فلاسفۂ جدید کی بھی قدیم کی طرح جدا جدا راہیں ہیں۔ سپینوزا، ادہم، پالبہار کی رائے جبر کی جانب ہے اور اکثر فلاسفہ ارادہ کی آزادی اور اس کے "مختار کل" ہونے کے قائل ہیں اور اصحابِ جبر کی جگہ اصحابِ قدر کہلانا پسند کرتے ہیں۔

مگر حال میں اس بحث نے ایک جدید شکل اختیار کر لی ہے وہ یہ کہ بعض اہلِ تہذیب مثلاً کروبرٹ اُون کہتا ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے مگر اس پر جبر کرنے والے اس کے "ماحول" کے اسباب و حالات ہیں۔

پس جو شخص مجرموں کی جماعت میں پیدا ہوا اور اُن کے "ماحول" میں اُن کی باتیں سنتا رہتا ہے اور سارا ماحول اس کو جرائم ہی کی دعوت دیتا ہے تو اس کا جرائم پیشہ ہونا لازم اور ضروری ہے، اور ہرگز اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ چاہے تو جرائم پیشہ ہو اور چاہے تو نہ ہو اور جو شخص پاک "ماحول" میں پیدا ہوا، صالح تربیت پائی اور خیر و صلاح کے دائرہ میں محصور رہا ہو۔ اس کا نیک ہونا لازم و ضروری ہے۔

اسی لئے ڈاکٹر اُون کی نگاہ میں انسانی صلاح و خیر کے لئے ازبس ضروری ہے کہ اُن اسباب و عوامل اور ماحول کو بہتر سے بہتر بنایا جائے جن کے درمیان انسان محصور ہے اور ڈاکٹر اُون کی ہم خیال جماعت کے برعکس دوسرے علماء اخلاق کی رائے اس جانب ہے کہ

ل الفرق بین الفرق اور دیگر کتب علم کلام میں یہ بحث ذیل میں ملاحظہ ہے۔ مؤلف

"انسان کا ارادہ مطلق آزاد ہے اور وہ اسباب و ماحول وغیرہ کا کسی طرح مقید یا بند نہیں ہے"

لیکن یہ دونوں نظریے بھی حقیقت کی حدود سے متجاوز اور صورتِ حال کی تعبیر میں یک طرفہ رُخ کے آئینہ دار ہیں اور اصل حقیقت یہ ہے کہ انسان فی الجملہ آزاد اور فی الجملہ مجبور ہے یعنی جبرِ مطلق اور آزادیِ مطلق کے درمیان میں اُس کی راہ ہے پس اگر انسان یہ چاہے کہ ناموسِ فطرت اور قانونِ قدرت سے آزاد ہو کر اپنی قسمت کا فیصلہ اپنے ہاتھوں میں لے تو وہ بلاشبہ ناکام رہے گا اور اُس کا ارادہ کسی طرح اُس کا ساتھ نہ دے سکے گا اور اگر وہ اپنے ارادہ کو مٹی کے ڈھیلے اور بے جان پتھر کی طرح مجبور سمجھتا اور قوتِ ارادی کو قسمت کے نام پر معطل کر دینا چاہتا ہے تو یہ اس کے ارادہ کا خود ایک عمل ہے جو اس کے نظریہ جبر کی تردید کر دینے کے لئے کافی ہے دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے کہ انسان کا ارادہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو خدا ہوتا اور اگر مجبورِ محض ہوتا تو مٹی کا بے جان تو دہ ہوتا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس معرکۃ الآرا بحث کو سہلِ ممتنع بنا کر اس اچھوتے انداز میں بیان فرمایا ہے:۔

عرفت ربی بفسخ العزائم — میں نے اپنے ارادوں کے پورا نہ ہونے سے اپنے پروردگار کو پہچانا ہے۔

یعنی بعض ارادوں کا بروئے کار آ جانا اور بعض کا پورا نہ ہونا دلیل ہے اس امر کی کہ وہ نہ قادرِ مطلق ہے اور نہ مجبورِ محض۔ تاہم انسان ایسے پیمانہ کے حصول سے درماندہ ہے کہ جو اس جبر و اختیار کی حدود کو پیمائش کر کے خارج میں ان دونوں کو ممتاز کر دکھائے البتہ اس حقیقتِ حال کی قدرے وضاحت کرنے کے لئے عقلِ انسانی اس طرح راہنمائی کر سکتی ہے کہ ارادہ اس لئے فی الجملہ مجبور ہے کہ وہ اپنی وجوہ برتری میں دو عوامل کا تابع اور فرمانبردار

ہے، عاملِ نفسی اور عاملِ خارجی۔

عاملِ نفسی اُس فطری احساس یا وراثت کا نام ہے جس کو یدِ قدرت نے انسان کے اندر ودیعت کردیا ہے اور جو آباء و اجداد سے نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتی چلی آتی ہے مثلاً فطرتِ الٰہی نے انسان کے اندر "ملکۂ حبِ ذات" ودیعت کیا ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی حیات کی حفاظت کرتا ہے پس کوئی شخص یہ حکم دے کہ "اپنے دشمن کو محبوب بنا لینا چاہئے" تو یہ انسان کی قدرت سے باہر ہے کہ ملکۂ حبِ ذات کے تقاضا منافی ہے لیکن اگر اس کو یہ حکم دیا جائے کہ "دشمن پر تعدی نہ کرو اور اس سے انتقام نہ لو" تو اس کا امتثال اس کے حیطۂ امکان میں داخل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصلحین اصلاحی اسکیموں میں ناکام رہے کہ اُن کے نظریات خیالی دنیا میں گو بہت حسین ثابت ہوئے لیکن طبعی ملکات سے متصادم ہونے کی وجہ سے عملی دنیا کی چیز نہ بن سکے۔

اصلاح، وہی کامیاب ہے جو ملکات و قوئ طبعی کے مناسبِ حال اور آہستہ آہستہ اس طرح ترقی پذیر ہو کہ ملکاتِ طبعی کے ساتھ فوری تصادم نہ پیدا کردے۔

اور عاملِ خارجی، قوتِ تربیت اور ماحول کا نام ہے خواہ وہ ماحول انفرادی ہو یا اجتماعی کہ جس کو علماء علم الاجتماع نے ثابت کردیا ہے کہ انسان اپنے اعمال میں بڑی حد تک اُس سے متاثر ہوتا ہے یہ ہر دو عامل ارادہ کے اختیار پر جبر کا دھبہ لگانے، اُس کو ایک حد تک مقید کرنے، اور اُس کے لئے عمل کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ اور یہ قدرت بخشتے ہیں کہ ہم بتا سکیں کہ انسان (جس کے اخلاق متکون ہو چکے ہیں) عنقریب کونسا عمل کرنے والا ہے۔

لیکن اس حقیقتِ حال کے ساتھ جب ہم ارادہ کے اختیار کی جانب متوجہ

ہوتے ہیں تو یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ "ملکۂ طبیعی، ماحول اور تربیت" انسان کے اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیتے جیسا کہ ہم خود اپنے نفس میں اس کا شعور و احساس پاتے ہیں اور ہمارا وجدان شہادت دیتا ہے کہ ان تمام امور کے باوجود ہم میں فی الجملہ قوتِ اختیار باقی رہتی ہے۔

اور اگر انسان مجبورِ محض ہوتا اور خیر و شر کے اختیار میں کسی قسم کی بھی اس کو آزادی حاصل نہ ہوتی تو پھر اُس کو اخلاق کا مکلف بنانا اور اُس کو امر و نہی سے مخاطب کرنا سب عبث اور فضول ہو جاتا اور ایسی حالت میں ثواب و عذاب یا مدح و ذم کے کوئی معنیٰ ہی نہ رہتے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ فی الجملہ مختار بھی ہے۔

عمل کے باعث و اسباب

اثرہ و ایثار

باعث کے معنیٰ "ارادہ" اور "عمل" کے درمیان جو تعلق ہے اس کی گونہ وضاحت کے بعد یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ انسان جب کسی عمل کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا باعث کیا ہوتا ہے تاکہ اس ارادہ اور عمل کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔

ہم نے اس مقام پر لفظ "باعث" کو قصداً استعمال کیا ہے کیونکہ وہ "سبب" اور "غایت" دونوں پر حاوی ہے۔

علم الاخلاق کے مباحث میں تصریح ہے کہ "باعث" دو معنی رکھتا ہے ایک وہ شے جو ہم کو عمل کی جانب حرکت میں لاتی اور عمل کے لئے سبب اور وسیلہ بنتی ہے اور دوسرے وہ جس کی خاطر اس عمل کو کیا جاتا اور جس غرض و غایت سے اس کو عالمِ وجود میں لایا جاتا ہے کہ

یہی درحقیقت عمل کی جانب متوجہ کرتی ہے۔

مثلاً باپ اپنے بیٹے کو یا اُستاد اپنے شاگرد کو سزا دیتا ہے تو بلاشبہ اُس کی پشت پر کوئی "باعث" ضرور موجود ہوتا ہے پس اگر اس کی تحلیل کی جائے تو کہنا پڑے گا کہ اس جگہ "غصہ" موجود ہے جو سزا کے عمل کو حرکت میں لا رہا ہے اور تادیب (با ادب بنانا) موجود کہ جس کی وجہ سے یہ سزا منصۂ شہود پر آئی ہے لہٰذا عمل سزا کے لئے غصہ "سبب" ہے اور "تادیب" غرض و غایت یا ایک مفلس و نادار کے لئے کسی شخص کی عطا و بخشش میں بھی عمل بخشش کے وجود کا باعث ہیں ایک "شفقت و رحم" اور یہ باعث بمعنی سبب ہے جو مرد سخی کی عطا و بخشش کو حرکت میں لایا اور دوسرا "فقیر کی حاجت کا سدباب" اور یہ باعث بمعنی غایت ہے جس کی وجہ سے سخاوت و عطا حرکت میں آئی۔

اس تفصیل کے بعد یہ دعویٰ آسان ہو جاتا ہے کہ علم الاخلاق کی نظر میں "باعث" بمعنی "غایت" ہی زیادہ قابل توجہ اور لائق بحث ہے اور اخلاق کی قدر و قیمت کا اندازہ بہت کچھ اسی پر موقوف ہے۔

خدا نے انسان کو لذت و الم دونوں کے زیر فرمان بنایا ہے۔ اس لئے ہم اپنے تمام افکار میں انہی دونوں کو پابند بنائے ہوئے ہیں، اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا بھی دونوں مرجع ہیں، اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اُس نے اپنے نفس کو ان دونوں کے اثر اور حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو سمجھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کہتا ہے؟ غرض کہ انسان کا مقصد و غرض ــــــ ایسے وقت میں بھی جبکہ وہ بڑی سے بڑی لذت کو چھوڑتا اور سخت سے سخت الم کو قبول کرتا ہے ــــــ طلب لذت اور ترک الم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری جماعت کا خیال ہے کہ عمل کا باعث کبھی لذت ہوتی ہے، اور کبھی اُس کے علاوہ دوسری چیز وہ کہتے ہیں۔

"واقعات شاہد ہیں کہ ہم بعض ایسے اعمال کا ارادہ کرتے ہیں جن کے ساتھ لذت[1] کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔"

پھر "لذت" ہی کو ہمیشہ باعث قرار دینے والے حضرات بھی آپس میں مختلف الرائے ہیں۔

"کیا محض شخصی لذت اور حُبِ ذات ہی عمل کے لئے سبب اور اس کی غرض و غایت ہیں یا عام انسانوں کی لذت، اور اُن کا نفع یعنی "اجتماعی لذت و مفادِ عامّہ" غایت بنا کرتے ہیں؟"

ان میں سے ایک گروہ پہلی صورت کا قائل ہے یعنی انسان کے لئے طبعی و فطری لحاظ سے حُبِ ذات اور لذتِ نفس ہی سبب و غایت ہیں اور دوسری کوئی چیز نہیں، وہ ریہ تاثیرات کا ایک اثر ہے جو اپنی ذات کی بھلائی کے علاوہ دوسری کوئی بات نہیں دیکھتا لہٰذا اخلاق کا کام یہ ہے کہ اس تاثیر کو پست اور معطل کردے تاکہ اس کا تعلق مفادِ عامہ اور مصلحتِ عام کے ساتھ قائم ہو سکے اور بعض کا خیال ہے کہ اخلاق کا کام یہ ہے کہ وہ نفسِ انسانی کو اس درجہ ترقی دے کہ انسان کا ملکہ "حبِ ذات" فنا ہو جائے تاکہ عمل کا سبب "ذاتی نفع" خود بخود ختم اور یہ عمل مردہ ہو کر

---

[1] اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ ہمارے اس قول میں کہ "ہمیشہ عمل کا باعث لذت نہیں ہوتی" اور اس قول میں کہ "جس چیز میں ہم کوشاں ہیں اُس کا حصول انسان کے لیے لذت کا باعث ہے" بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ دوسرا جملہ تو کسی اختلاف ہی نہیں ہے کہ ہم جس چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں جب وہ وجود میں آجائے تو چاہنے والے کے لئے لذت کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن پہلا جملہ یعنی "ہمیشہ لذت ہی باعثِ عمل ہے" محلِ اختلاف ہے۔

رہ جائے اور وہ یہ یقین کرنے لگے کہ اس کی لذت وخیر جماعت کی لذت وخیر کے اندر مضمر ہے۔

بہرحال یہ جماعت دقیق سے دقیق اعمالِ خیر کی تحلیل میں کنج وکاؤ کے بعد اعمال کا سبب "ذاتی منفعت" ہی کو بتاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

"وہ انسان اپنے نفوس کو دھوکا دیتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے فلاں کام کا باعث ایثار نفس یا عامۃ الناس کی منفعت ہے۔ پس کسی "ناصر ومددگار" کا یہ قول کہ اس کے اس عمل کا باعث مظلوم کی حمایت اور حق کا اظہار ہے" یا کسی طبیب کا یہ کہنا کہ اس کے عمل طب کا باعث مریض پر مہربانی اور اس کی شفا کی خواہش ہے وغیرہ وغیرہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دراصل اُن کا مقصد ان دونوں باتوں میں سے ایک بھی نہیں ہوتا بلکہ ان اعمال سے اُن کا ارادہ ذاتی مصالح مثلاً حصولِ مال، جاہ اور شہرت ہوتا ہے"

اس مذہب کے قائل میکافیلی اور اس کے شاگرد ہیں اور یہ مذہب صرف دور از صداقت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے تسلیم کر لینے سے انسانیت پر بھی سخت دھبہ لگتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے انسانی اعمال ہیں جن کا حُبِّ ذات سے ہرگز تعلق نہیں ہے، اور اُن سے کسی طرح منفعت ذاتی ظاہر نہیں ہوتی مثلاً والدین کے وہ بہت سے کام جو اولاد کی منفعت کے لئے صادر ہوتے ہیں یا اصحابِ ایثار کے وہ بہت سے اعمال جو خود اُن کے لیے اگرچہ انتہائی دُکھ اور مصیبت کا باعث بنتے ہیں مگر محض خدا کی مخلوق کے فائدہ کے لیے اُن سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اور دوسرا گروہ اس کا قائل ہے کہ فطری اور طبعی اعتبار سے انسانی اعمال کے لئے کبھی ذاتی لذت دخیر باعث بنتی ہے، اور کبھی نفع انسانی اور مصلحت عام بہرحال "عمل" موثر کا ایک اثر ہے کہ جس کے لیے کبھی فطری ملکات کبھی وراثت، اور کبھی ماحول سبب بنتے ہیں اور کبھی یہ جمع ہو کر باعث بنجاتے ہیں پس اخلاق کا کارِ منصبی یہ ہے کہ وہ ان کے درمیان تطابق پیدا کر کے ہر جانب کو ایسا مہذب ومرتب کر دے کہ ان میں کسی طرح تضاد باقی نہ رہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں کہ اخلاق کی ڈیوٹی یہ ہے کہ "ترجیح ذات" کو مضمحل کرے "ایثار" کے جذبہ کا خوگر بنائے تو درحقیقت یہ اجمال ہے اس تفصیل کا جو سطور بالا میں مسطور ہے۔

چنانچہ قدیم علمی عہد میں اخلاق کے مبادی اسی لیے وضع کیے گئے تھے کہ وہ ترجیح نفس کے خلاف جنگ کر کے انسان کو ایثار کی جانب راغب کریں، جیسا کہ مسطورۂ ذیل نصائح سے ظاہر ہوتا ہے۔

"لوگوں کے ساتھ وہ معاملہ کرو جو دوسروں سے اپنے لیے پسند کرتے ہو"[1]

"اپنے بھائی کے لیے وہی پسند کرو جو اپنے لئے پسند کرتے ہو"[2]

"بلند ہاتھ پست ہاتھ سے بہتر ہے" وغیرہ وغیرہ

---

[1] عن انس بن مالکؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیہ او قال لجارہ ما یحب لنفسہ۔ (مسلم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم اس وقت تک مومن کہلانے کے مستحق نہیں ہو جب تک یہ صفت نہ پیدا کر لو کہ اپنے بھائی (یا فرمایا کہ) اپنے پڑوسی کے لئے وہی محبوب سمجھو جو اپنی ذات کے لئے محبوب سمجھتے ہو [2] عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال وھو یذکر الصدقۃ والتعفف عن المسئلۃ "الید العلیا خیر من الید السفلی والید العلیا المنفقۃ والسفلی ھی السائلۃ"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اور سوال سے پرہیز کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ اور اوپر کے ہاتھ [illegible]

اور اس کی وجہ یہ بھی کہ وہ یہ دیکھتے تھے کہ اس خاکدانِ عالم میں بیشتر شر و فساد کا باعث ترجیحِ نفس اور ایثار کا فقدان ہے۔

سنٹہلیر نے "شرح مذہب افلاطون" میں لکھا ہے کہ انسان میں سب سے بدتر ایک عیب ہے "جو پیدائش کے وقت سے ہی ہم سب کا رفیق ہے، اور ہر شخص اُس کے متعلق سہل انکاری برتتا ہے اور اسی لیے تم کسی ایک کو بھی نہ پاؤ گے کہ وہ اس سے گلو خلاصی کے متعلق بحث کرتا ہو" اس عیب کو لوگ حُبِ ذات یا "ذاتی مفاد" کے نام سے پکارتے ہیں۔

اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس حُبِ ذات کے لئے بھی بعض حالات میں صحیح جگہ ہے، بلکہ اُس کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اسی لیے طبیعت و فطرت نے اس کو ہم میں گوندھ دیا ہے۔ تاہم اس کا فطری و طبعی ہونا ہرگز اس کے منافی نہیں ہے کہ جب یہ جذبہ حد سے بڑھ جاتا ہے تو یہی ہمارے تمام معائب و جرائم کے لیے مستقل عادت بن جاتا ہے کیونکہ بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے دل میں جب یہ عقیدہ راسخ ہو جاتا ہے کہ ذاتی مفاد ہر قسم کے حق و صداقت کی مصلحتوں سے بلند و بالا اور برتر ہے تو اس درجہ بہت آسانی کے ساتھ وہ اہم سے اہم فریضہ سے بھی اندھا ہو جاتا اور حق، پاک، اور صادق سے صادق امور تک کے ساتھ بھی بد اندیشی کر گذرتا ہے۔

لہٰذا جو شخص اخلاق کریمانہ کا پیکر اور جلیل القدر ہستی بننا چاہتا ہے اس کے لیے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات یا ذاتی مصالح کو محبوب اور مقدم کیے خواہ یہ انفرادی اور شخصی مصلحت خود اپنے لئے ہو یا کسی دوسرے شخص کے لیے وہ درجہ مطلوب نہ پا سکے گا اور ہزاروں ایسی ہلاکتوں میں پڑ جائیگا کہ ان سے نجات پانا مشکل ہو جائیگا

"ترجیحِ نفس" یا "ایثار" کا محرک کیا شے ہے اس کو روشن کرتے ہوئے بعض
علماءِ نفسیات نے کہا ہے کہ ہر ایک عمل فطری ملکات میں سے کسی ملکہ کا اثر اور نتیجہ ہوتا
ہے یا یوں کہئے کہ ہر ایک عمل کا باعث محرک کوئی ملکہ ہوا کرتا ہے پس اگر "عمل" ملکہ
کی خواہش کے مطابق وجود پذیر ہوتا ہے تو اس کے حصول سے انسان "لذت" کا احساس
کرتا اور اس میں اسی خاص لذت کا لطیف شعور پیدا ہو جاتا ہے اب اگر وہ اس عمل
میں عام مخلوق اور مفادِ عامہ کے لیے "لذت" یا لذت کا لطیف شعور محسوس کرتا ہے تو
اس کا دوسرا نام "ایثار" ہے اور اگر فقط اپنی ذات اور نفس کے لیے ہی لذت پاتا ہے تو
اس کو "ترجیحِ نفس" کہتے ہیں۔

مثلاً ایک طبیب کو اپنے پیشہ میں دو لذات سے تعلق ہوتا ہے ایک مخلوق
کا اس کی جانب رجحان اور دوسرا اس رجحان پر نفس کا احساسِ مسرت پس اگر
اس نے اپنے اس کام کا رخ "لوگوں کو علاج کے ذریعہ نفع پہنچانے اور ان پر اس سلسلہ
میں اپنی توجہ و عنایت کو مبذول کرنے" کی جانب رکھا تو اس کا نام ایثار ہے ـــ اگر
اس نے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اپنی تعریف اور اپنی پسندیدگی کی لذت کو بھی حاصل
کیا ہے ـــ اس لیے کہ ایثار کا "مدار" نفس پر مصائب جھیلنے اور لذتوں کو قربان کرنے
ہی پر نہیں ہے بلکہ اس غرض و نہایت پر ہے جس کے حصول کا ہم ارادہ رکھتے ہیں ـــ اور
اگر صرف ذاتی فائدہ ہی کو پیش نظر رکھا تو یہ نا پسند اور ترجیحِ نفس ہے۔

بہرحال ہم اگر کسی عمل سے جماعت انسانی کی بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں تو یہ "ایثار"
ہے "خواہ ہم کو بھی اس سے لذت حاصل ہو" اور اگر اس عمل سے ہمارا مقصد صرف
نفس ہی کی بھلائی ہے تو یہ "ترجیحِ نفس" ہے۔

اثرۃ (ترجیحِ نفس) اور ایثار کے متعلق علمارِ اخلاق کی رائے

مسطورہ بالا بحث سے تو یہ بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ ترجیح نفس (خود غرضی) بذاتہ خلقِ حسن نہیں ہے اور ایثار اپنی حقیقت میں خلقِ حسن ہے اس لئے علمار اخلاق عام طور پر اُثرۃ (ترجیحِ نفس) کی مذمت اور ایثار کی مدحت کرتے آئے ہیں۔

امام غزالیؒ "بیان الایثار و فضلہ" میں فرماتے ہیں :۔

واما السخاء خُلُق من اخلاق اللہ تعالیٰ والایثار اعلیٰ درجات السخاء	سخاوت، اخلاقِ الٰہی میں سے ایک خلق ہے اور ایثار اس خلق کے اعلیٰ درجات میں سے ہے۔

اور حافظ ابن قیم ایثار پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ایثار، بخل کی ضد ہے اور یہ سخاوت اعلیٰ درجات میں سے ہے۔ اسلئے کہ سخاوت، جود اور احسان کے تین مراتب ہیں۔

(۱) دوسروں پر خرچ کرنا اس کی ضروریات کے لئے کمی کا باعث نہ بنے اور یہ کہ اس پر شاق نہ گزرے۔

(۲) دوسروں کو اس قدر داد و دہش کرے کہ اپنے پاس یا اُسی قدر رہ جائے یا اس اس سے کم باقی رہ جائے۔

(۳) ایک شے خود اپنی حاجت کے لئے ہے مگر اپنی حاجت پر صرف نہ کرے بلکہ اپنے نفس پر دوسروں کو ترجیح دے یعنی ترجیحِ نفس کے کامل متضاد رُخ کو اختیار کرے اس بلند درجہ کو ایثار کہتے اور اسی مرتبۂ بلند کے اختیار پر قرآنِ حکیم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اس آیت میں مدح فرمائی ہے :۔

یؤثرون علی انفسھم ولو کان   وہ اپنے نفسوں پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں
بھم خصاصۃ   اگرچہ ان اشیاء کے ساتھ ان کی حاجت وابستہ ہے۔[1]

اور اس خلق حسن کا وجود انسان پر اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہے وہ جس کو چاہتا ہے اس فضل کو عطا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ فضل عظیم کا مالک ہے۔ پس جب تم لوگوں کو دیکھو کہ تمھارے ایثار کے مقابلہ میں اپنے لئے "ترجیح نفس" کو پسند کرتے ہیں تو تم کو یقین کرنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے لئے خیر کو منتخب کر لیا ہے اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ "ایثار" جیسا عظیم انسان خلق حسن تین بواعث و محرکات کے بغیر عالم وجود میں نہیں آتا۔

(۱) حقوق اللہ اور حقوق انسانی کی عظمت کا لحاظ۔

(۲) بخل کے خلاف جذبہ۔

(۳) مکارم اخلاق کی جانب رغبت۔ یہ ہر سہ محرکات اس لئے ضروری ہیں کہ انسان اگر حقوق کا احترام ضروری سمجھے گا تو بلاشبہ وہ ان کی ادا اور ان کی بجا رعایت اور ان کے ضیاع کی پوری حفاظت کر سکے گا نیز اگر اس کو بخل سے طبعی نفرت ہوگی تو اس میں جود و سخا حرکت میں آئے گی اور ایثار کے درجہ تک پہنچانے میں ممد و معاون ثابت ہوگی اور اگر مکارم اخلاق کی جانب میلان ہوگا تو اخلاق کریمانہ کے بلند درجہ "ایثار" کے وجود پذیر ہونے کے لئے قوی امکانات پیدا ہو جائیں گے۔

تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقوق نفس یکسر لائق نظر انداز ہیں، یا انفرادی حقوق

---

[1] احیاء علوم الدین جلد ۳ ص ۲۲۰ [2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۹۳، ۲۹۴ [3] ایضاً ص ۱۶۷

کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے کیونکہ اگر نفس کے حق کو قطعاً فراموش کر دیا جائے تو انسان اجتماعی اور جماعتی حقوق کے لئے ایثار کرنے کے قابل ہی نہیں رہے گا اسی لئے حدیث صحیح میں ہے کہ جب ایک صحابیؓ نے ذات اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ درخواست کی کہ میرے پاس مال کثیر ہے اور میرے ورثہ میں صرف ایک لڑکی ہے تو کیا مجھ کو اجازت ہے کہ میں اپنا کل مال راہِ خدا میں دے دوں اور ایثار کی فضیلت کو حاصل کروں آپ نے ارشاد فرمایا نہیں کل مال خیرات نہ کرو تب میں نے دو تہائی اور نصف تک دینے کی اجازت طلب کی مگر آپ منع فرماتے رہے آخر میں نے عرض کیا اچھا ایک تہائی مال دے دوں آپ نے فرمایا خیر ایک تہائی کی وصیت کر سکتے ہو اور یہ بہت کافی ہے اور اس کے بعد ارشاد فرمایا "اپنی اولاد کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ تیری موت کے بعد اولاد فقر و فاقہ کی وجہ سے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر مانگتی پھرے۔"

"ایثار" میں اعتدال کے اس اصول کو امام غزالیؒ، حافظ ابن قیمؒ اور شاہ ولی اللہؒ نے بھی مختلف مقامات پر واضح کیا ہے اور عصر جدید کے مشہور عالم اخلاقیات اسپنسر نے بھی اپنے انداز میں اس حقیقت کو بیان کیا ہے ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے کہ

> ترجیح نفس اور ایثار ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی مبالغہ کیا جائے تو اس سے مقصد اصلی ضائع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر انسان اپنی لذت ہی کو مقصد حیات بنا لے تو یہ حصول لذائذ کی بدترین راہ ہے کیونکہ ہر ایک انسان فطری طور پر دوسرے کا محتاج ہے اور یہی حال ایثار کا ہے۔ اس لئے کہ اگر انسان اپنے ہر عمل میں صرف دوسروں کے فائدہ کا ہی قصد کرنے لگے اور خود اپنے کے مصالح کے لئے بدترین نقصان کا موجب ہوگا کیونکہ اس حالت میں وہ اپنے نفس کے مصالح کو ترک کر دے گا اس سے

بے پروا ہو جائے گا، اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ کمزور پڑ جائے گا اور پھر یہ دوسروں کی بھلائی اور
اُن کے مصالح سے بھی عاجز و درماندہ ہو کر رہ جائے گا۔

(اور یہ کہنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا کہ اس کی بھلائی کے لیے کوئی دوسرا شخص عمل کرے گا"
اس لیے کہ دوسرے میں یہ قدرت کہاں ہے کہ اُس کی حاجات و ضروریات سے اُس کے
بتائے بغیر واقف ہو سکے۔ اور اپنی ذات کی طرح دوسرے کی فلاح و بہبود کر سکے)[1]

اسپنسر کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ نہ ہم کو محض ترجیحِ نفس کا عامل ہونا چاہئے
اور نہ محض ایثار کا، بلکہ ضرورت ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہم ایک معتدل راہ اختیار
کریں اور حسبِ موقع دونوں کو کام میں لائیں۔

اور جب انسان صحیح علم کی روشنی سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس میں ترجیحِ نفس
اور ایثار دونوں کے صحیح استعمال کا فکرِ صحیح پیدا ہو جاتا ہے اور وہ اپنی بھلائی جماعت کی
بھلائی میں دیکھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو اپنا نفس، جسمِ کامل کا ایک "عضو" نظر آتا ہے اور وہ
سمجھتا ہے کہ عضو کا فائدہ، جسم کا فائدہ ہے، اور جسم کا فائدہ عضو کا فائدہ۔ اور ان دونوں
میں سے کوئی دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

خُلق

اخلاق کے نفسیاتی مباحث کی تفصیل و تشریح کے بعد اب "خلق" کی تعریف اس
طرح کی جا سکتی ہے کہ "مسلسل کسی عمل کے وجود پذیر ہوتے رہنے سے ارادۂ انسانی اگر کسی
عمل کا خوگر ہو جائے اور وہ اس کی عادت بن جائے تو اُس عادت بنانے اور خوگر ہو جانے

---

[1] دیکھو ڈاٹا آف ایتھکس Data of Ethics

کا نام "خلق" ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ انسانی رجحانات میں سے کسی رجحان کا اپنے استمرار اور تسلسل کی وجہ سے غالب آجانا "خلق" ہے پس اگر یہ رجحان اپنی حقیقت میں خوب اور بہتر ہے تو اس کا نام "خلق حسن" ہے اور اگر قبیح اور معیوب ہے تو اس کو "خلق سوء" (بد خلقی) کہا جاتا ہے۔

اب اگر کسی شخص میں کوئی رجحان خاص طور پر غالب نہ ہو اور وہ اس کا خوگر بھی نہ ہوا ہو تو اس رجحان کو خلق نہ کہیں گے۔ مثلاً ایک شخص حسب اتفاق داد و دہش کی جانب مائل ہو اور کسی کو عطا و بخشش کر دے مگر اس کا عادی نہ ہو اور کسی دوسرے موقع پر جمع و دولت کی جانب اس کا میلان ہو اور وہ خرچ سے ہاتھ روک لے مگر اس کا بھی خوگر نہ بنا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بخیل اور اس صفت خاص میں اس کو کسی مستقل خلق کا مالک نہیں کہا جا سکتا۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنی کے اعتبار سے صاحب اخلاق نہیں کہے جا سکتے کیونکہ ان کے میلانات و رجحانات کے اندر جلد جلد تغیر ہوتا رہتا ہے انہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہو گئی اور نیک خرچ پر آمادہ ہو گئے، اور اگر کسی بخیل سے واسطہ پڑ گیا اور اس نے بخل کی طرف متوجہ کر دیا تو ادھر جھک گئے اور بخل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کبھی کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

کسی صفت کا عادت یا خو بن کر "خلق" کہلانا اور حسب اتفاق اعمال کا صدور خلق نہ سمجھا جانا اس حقیقت کو روشن کرتا ہے کہ دراصل "خلق" ایک نفسیاتی صفت و کیفیت کا نام ہے اور اس لئے وہ انسان کی ذات سے جدا کوئی شے نہیں ہے البتہ اس نفسیاتی صفت کا ایک خارجی مظہر ضرور پایا جاتا ہے جس کو علم الاخلاق کی اصطلاح

میں "کردار" کہتے ہیں اور یہی کردار کسی "خلق" کی موجودگی کے لئے دلیل اور مظہر بنتا ہے۔

مثلاً جب متشابہ اسباب و حالات میں ایک شخص داد و دہش اور سخاوت سے متصف پایا جائے اور اس نیک صفت کا خوگر نظر آئے تو اس کا یہ کردار دلیل ہے اس امر کی کہ یہ شخص کریم الاخلاق ہے لیکن اگر یہی عمل حسب اتفاق کبھی کبھی اس سے صادر ہوتا ہو مگر اس کا کردار نہ بن سکا ہو تو اس عمل کا کا ہے گاہے وجود پذیر ہونا "خلق" نہیں کہلایا جا سکتا۔

بہرحال جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اسی طرح خُلقِ حسن ان اعمالِ صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم و انتظام کے ساتھ عالمِ وجود میں آتے ہیں

خلق کی تربیت

گذشتہ صفحات میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ "خُلق" میں تبدیلی بھی ہو سکتی اور اس کو تربیت بھی دی جا سکتی ہے تو اب اُن اُمور کو زیر بحث لانا ضروری ہے جو خُلق کی تربیت کے لئے مفید ہوں کیونکہ ایسے بہت سے اُمور ہیں جن کو ہم خُلق کی ترقی و تربیت میں معین و مددگار پاتے ہیں۔

(۱) وسعتِ نظر کی تخلیق - جدید علماءِ اخلاق میں سے ہربرٹ اسپنسر اس کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور یہ صحیح بھی ہے - اس لیے کہ کوتاہ اندیشی بہت سے رذائل کا منبع اور معدن بنتی ہے ، اور کوتاہ عقلی و کور دماغی سے کسی صورت میں بھی بلند اخلاقی پیدا نہیں ہو سکتی - علماءِ اسلام تو عموماً اسی رائے پر متفق ہیں اس لئے کہ قرآن حکیم نے جگہ جگہ خاندان، نسل، قوم اور مذہبی گروہ بندی کو تنگ نظری اور کوتاہ اندیشی قرار دے کر انسان کو حق و صداقت کے تجسس و قبول کے لئے وسعتِ نظر و فکر کی دعوت دی اور روشن دلائل و براہین کو اس کا ذریعہ ٹھہرایا - چنانچہ جب مشرکین مکہ نے بت پرستی کے جواز

میں یہ کہا کہ ہمیں اس کے حسن و قبح سے کوئی مطلب نہیں ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ ہم نے آباؤ اجداد کو اسی مشرب پر پایا تو قرآن حکیم نے ان کی اس نسلی عصبیت و کوتاہ نظری کا رد کرتے ہوئے کہا کہ اگر باپ دادا حقیقت سے بے بہرہ اور گم کردہ راہ ہوں تب بھی ان کی پیروی پر جمود ایک لغو اور باطل حرکت ہے اللہ تعالیٰ نے عقل اس لئے عنایت فرمائی ہے کہ انسان اس کے ذریعہ روشنی اور راہِ مستقیم کو تلاش کرے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ نظر و فکر کا دامن وسیع ہو اور نسلی عصبیت کی کوتاہ بینی سد راہ نہ بنے

بہت سے ایسے غیر متمدن اور وحشی قبائل ہیں جن کا یہ اعتقاد ہے کہ "انصاف" صرف اپنے ہی افراد کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور غیروں کا مال چھین لینا، اور ان کا خون بہا دینا، یہ کوئی ظلم یا ناانصافی کی بات نہیں ہے، تو یہ سب کوتاہی عقل ہی کے نتائج ہیں اگر فکر کا دائرہ تنگ ہوگا تو پھر اس سے اخلاق بھی دنی اور پست ہی پیدا ہونگے جیسا کہ ہم ترجیح نفس (انانیت) کی صورت میں رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایسا شخص بجز اپنی ذات کے فائدہ کے اور کچھ پسند نہیں کرتا، اور وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے علاوہ عالم میں کوئی وجود خیر اور بہتری کا مستحق نہیں ہے۔

تنگ دامنی فکر، کوتاہی عقل، اور انانیت ان سب کا علاج یہی ہے کہ تفکر و تدبر کے دائرہ کو وسیع کیا جائے اور یہ سمجھنے کی سعی کی جائے کہ جماعت میں اس کی صحیح قدر و قیمت کیا ہے اور یہ کہ وہ جسم جماعت کا ایک عضو (فرد) ہے اور اس کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ وہ دائرہ کا مرکز ہے بلکہ جماعت کے دوسرے افراد کی طرح محیط پر ایک نقطہ کی طرح ہے۔

تنگ نظری، انسان کی عقل کو شل اور مفلوج کر دیتی، اور حق بینی سے محروم رکھتی ہے۔ اور عقل سے جو احکام صادر ہوتے ہیں (خواہ وہ احکام علمیہ ہوں یا اخلاقیہ) اُن کو ناقص یا باطل کر دیتی ہے۔

ایک پروفیسر نے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد کی اور برسبیلِ تذکرہ یہ بیان کیا کہ الاسکا کے بعض پہاڑ کیلیفورنیا کے پہاڑوں سے زیادہ بلند ہیں۔ ختمِ مجلس کے بعد ایک طالبعلم آگے بڑھا اور کہنے لگا کہ

"آپ کی مجلسِ مذاکرہ میں بعض باتیں ایسی تھیں جن سے میرے رجحاناتِ قلبی کو صدمہ پہنچا۔ ہم کیلیفورنیا کے باشندے ہرگز اس کو برداشت نہیں کر سکتے کہ ہمارے کان یہ سُنیں کہ کسی مقام کے پہاڑ بھی ہمارے پہاڑوں سے بلند ہیں"

یہ کوتاہ عقلی کی ایک روشن مثال ہے کہ اس میں اُس کی وطنیت نے اتنا بھی حوصلہ نہ چھوڑا کہ وہ یہ سُن سکے کہ اُس کے پہاڑوں سے دوسری جگہ کے پہاڑ بلند ہیں۔

اس کشمکشِ حیات میں انسانوں کی بہت بڑی تعداد اسی تنگ نظری کی شکار ہے اور اسی تنگ نظری سے اُن کے اعمال صادر ہوتے اور اُن کے اخلاق وجود پذیر ہوتے رہے۔ اس سلسلہ میں عبرت کے لئے وہ مناظر کافی ہیں جو مختلف مذاہب کی پیرو جماعتوں کے درمیان بغیر کسی صحیح سبب کے جنگ و پیکار کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ یہی تنگ نظری ہے جس نے لاکھوں انسانوں کے خونِ ناحق سے ہاتھ رنگے، فتنہ و فساد اور قتل و غارت کو جائز رکھا، اور مذہب جیسی پاک اور مقدس شے کو بھی اس آلودگی سے محفوظ نہ رہنے دیا، اور صرف یہی نہیں بلکہ اگر تم ایک قوم کا دوسری قوم کے ساتھ کیا طرزِ عمل رہا ہے، اس کا جائزہ لو گے، اور یہ معلوم کرو گے کہ کسی ایک قوم کا فرد دوسری اقوام

کے عادات و اعمال پر کس قسم کا حکم لگاتا ہے؟ تو تم کو معلوم ہوگا کہ وہ اپنی قوم کے حق میں سخت گروہ بند نظر آئے گا، اور اُس کے معاملہ میں ہرگز منصف ثابت نہ ہوگا۔ اور بیجا جانبداری کرتا ہوا پایا جائے گا۔ اور قومی تعصب کا یہ سلسلہ اُس کو اس حد تک بھی پہنچا دیا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو عدل اور عدل کو ظلم شمار کرنے لگتا ہے۔ چند صدیوں سے یورپ کے دیوِ استبداد نے قومیت اور وطنیت کے نام سے دوسری قوموں اور ملکوں پر مظالم اور بربریت کا ایسا بے پناہ اور ہولناک جال بچھایا ہے کہ اُس کے سامنے تاریخ عالم کے ظلم و استبداد کی وہ سب داستانیں گرد ہو کر رہ گئیں جو کسی قسم کی بھی "تنگ نظری" کے باعث صفحۂ دنیا پر وجود میں آچکی ہیں۔ اس لئے بلاشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یورپی قومیت و وطنیت کی "تنگ نظری" کے سامنے ہر قسم کی تنگ نظریاں ہیچ ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ اُن کوتاہ نظریوں کا نام جہالت ہے اور دورِ جدید کی ان تنگ نظریوں کا نام علم اور روشنی ہے۔

انسان کا اس گروہ بندی اور تنگ نظری سے اس وقت تک نجات پانا مشکل ہے جب تک وہ حقیقت کا دلدادہ و شیدا نہ بن جائے اور اس کی محبت تمام مصنوعی حدود پر غالب نہ آ جائے کیونکہ "نظرِ حقیقت" ہی ایسا تریاق ہے جو ذاتی اور جماعتی دونوں قسم کی کوتاہ اندیشیوں اور تنگ نظریوں سے نجات دلاتی ہے۔

اس حالت پر پہنچ کر بلاشبہ وہ وسیع النظر ہو جائے گا، اس کی قوت فیصلہ صحیح ہو جائے گی اور اُس کے نتیجہ میں اُس کی اخلاقی زندگی میں رفعت و بلندی جلوہ گر نظر آنے لگے گی

اسلام نے "تفکر فی خلق اللہ" کی دعوت اسی بنا پر دی ہے کہ انسان جس قدر خالقِ کائنات کی مخلوق میں فکر و غور سے کام لے گا اُس کی وسعتِ نظر اسی قدر ترقی کرتی جائے گی اور وہ خدا اور بندہ کے درمیان اور مخلوقِ خدا کے باہم صحیح حقوق و فرائض کو پہچان

سکے گا۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:۔

تفکر فی ساعۃ خیر من قیام لیلۃ[1] ایک گھڑی کا غور و فکر رات بھر کی عبادت سے بہتر ہے

اچھوں کی صحبت

دوسری چیز جس سے "خلق" تربیت پاتا ہے نیکوں کی صحبت ہے اس لئے کہ انسان تقلید کا بہت عاشق اور حریص ہے اور جس طرح وہ اپنے ماحول کے انسانوں کی ہیئت و صورت کی نقل اُتارتا، اور پیروی کرتا ہے اُسی طرح اُن کے اعمال و اخلاق کی بھی تقلید کرتا ہے۔

ایک دانا کا قول ہے:۔

"تم مجھ کو اپنے ہم جلیس کا حال بتاؤ تو میں تم کو بتادوں گا کہ تم کون ہو اور کیا ہو"

چنانچہ بہادروں کی صحبت بزدلوں کے دلوں میں بھی شجاعت پیدا کر دیتی ہے اسی طرح دوسری صفات کا حال ہے کہ صحبت اپنا اثر کئے بغیر نہیں رہتی۔

اسلامی علم الاخلاق میں بھی اس کو بہت اہمیت حاصل ہے چنانچہ سرور کائنات ہادی اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے:۔

الوحدۃ خیر من جلیس السوء	برے ہم نشین کے مقابلہ میں تنہائی بہتر ہے اور
والجلیس الصالح خیر من الوحدۃ	اچھے آدمیوں کی ہم نشینی تنہائی سے بہتر ہے[2]

اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:۔

من الناس مفاتیح للخیر مغالیق للشر	بعض لوگ نیکیوں اور بھلائیوں کے لئے
ولہم بذلک اجر ومن الناس مفاتیح	کنجیاں اور برائیوں کے تالے ہیں اور اس
للشر مغالیق للخیر وعلیہم بذلک اجر	کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے پاس اُن کے لئے

---

[1] عن ابی الدرداء ابن عساکر [2] عن ابی ذر بیہقی فی شعب الایمان

ان اللہ تعالیٰ یحب من عبادہ الغیور — اللہ تعالیٰ اپنے غیرتمند بندے کو بہت پسند کرتا ہے۔

بہت سے مشاہیر نے کمالِ شہرت کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کو یہ دولت کسی ایک یا چند ایسے نیکوکار انسانوں کی صحبت سے نصیب ہوئی جن کی نیکی نے اُن میں اثر کیا اور اُن کے خوابیدہ جوہر اس کی وجہ سے بیدار ہو گئے اور پھر وہ مشاہیر و ناموران دنیا میں شمار ہونے لگے۔

(۳) مشاہیر اور جلیل القدر رہنماؤں کی سیرت کا مطالعہ ـــــ یہ اس لئے کہ اُن کی "زندگی" پڑھنے والے کے سامنے تصویر بن کر آجاتی اور اُس کو اُن کی تقلید واتباع کا الہام کرتی ہے کیونکہ جب کبھی مشاہیر اور قومی ہیروؤں کی زندگی کے حالات پڑھے جائیں تو ناممکن ہے کہ پڑھنے والے کے دل میں یہ محسوس نہ ہو کہ ایک نئی روح ہے جو اُس کے قالب میں پھونکی جارہی ہے، اور اس طرح اُس کے عزائم میں ایسی حرکت پیدا ہوجاتی ہے کہ وہ بڑے سے بڑے کام پر آمادہ ہوجاتا ہے۔ اور ایسا بارہا ہوا ہے کہ جب کسی نے کوئی بڑا کام کیا ہے تو اس کا باعث وہ واقعہ بنا ہے جو کسی عظیم الشان رہنما یا جلیل القدر ہیرو سے منسوب اُس کے سامنے بیان ہوا ہے۔

اور اس نوع کے قریب قریب "امثال" اور "اقوالِ حکمت" ہیں، یہ بھی نفس میں قوتِ عمل کو بڑھاتے اور ترقی دیتے ہیں اور ذہن میں اُن کا حضور بہت زیادہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اور ان امثال و حکم میں مجموعۂ معانی اس طرح مرکوز ہوتے ہیں جس طرح پانی کے قطروں میں بخارات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

(۴) اعمالِ خیر میں سے کسی مفید عام نوعِ عمل پر اقدام ـــــ تربیتِ خلق کے

سلسلہ میں جس علاج کے مفید اور کارگر ہونے کو بہت زیادہ اہمیت دیجا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنے لئے اعمالِ خیر میں سے ایسی نوعِ عمل کو مخصوص کرے جو مفیدِ عام ہو، اور اس طرح اس کو اپنا نصب العین اور منتہائے نظر بنائے کہ جو کچھ بھی کرے اُس کے اثبات و تحقیق کے لئے ہی کرے اور اس مقصد و غایت کے لئے بہت سے اعمال خیر پیدا ہیں اس لئے انسان مختار ہے کہ وہ اپنے استعداد اور اپنے رجحانات کے مطابق اُن میں سے جس کو چاہے پسند کرے۔ مثلاً علمی مباحث اور اُن کا نقد و تبصرہ اور اقتصادی، سیاسی مذہبی سلسلہ سے متعلق مسائل علمی و عملی میں قومی و ملی نشو و نما کے لئے جدو جہد۔ ان میں سے کسی نہ کسی شاخ سے انسان کو ضرور لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اُس کا عاشق و فدائی کہا جاتا ہے، اور یہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے اُس میں دوسروں سے محبت کرنے کا جذبہ بڑھتا اور فضیلت کو اُس کے اندر عمدہ غذا اور بہترین نشو و نما کا موقع ملتا ہے۔ اور اگر یہ نہیں ہے تو پھر انسان کی زندگی نہایت تنگ و تاریک اور حقیر زندگی ہے جو فکرِ ذات کے محدود دائرہ کا قدرتی تقاضہ ہے۔

(۵) نفس کو ایسے اعمال کا خوگر بنانا جس سے اس کے طبعی رجحانات و عواطف کا زور ٹوٹ سکے اور اس کو مغلوب کیا جا سکے اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ روزانہ کم از کم ایک کام ایسا ضرور کیا جائے جس سے نفس میں اطاعت کی خو پیدا ہو اور قوتِ مقابلہ کو تقویت پہنچے اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے کہ نفس داعیٔ خیر کو لبیک کہنے لگے اور داعیٔ شر کا نافرمان بن جائے۔

ارسطو کہا کرتا تھا۔

"جب انسانی اخلاق میں سے کوئی خلق حدِ اعتدال سے متجاوز ہو جائے تو اُس کو

اعتدال پر ہونے کی ترکیب یہ ہے کہ اُس کی ضد کی جانب میلان اختیار کیا جائے۔ پس اگر نفس میں کوئی شہوانی جذبہ تدریجاً حدِ اعتدال سے بڑھتا ہوا محسوس ہو تو ضروری ہے کہ نفس کو تدریجاً زہد کی جانب مائل کر کے اُس کو کمزور کر دیا جائے۔"

یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ انسان اگر بُرے خُلق سے نجات پانا چاہتا ہے تو اس کی خیر اسی میں ہے کہ وہ اس کے فکر و غم میں مبتلا نہ رہے، اور اس بارہ میں اپنے نفس کو طویل محاسبے سے پریشان نہ کرے بلکہ اس کی کوشش کرے کہ اُس کی جگہ ایک نیا اچھا خُلق پیدا ہو جائے اس لئے کہ فکر اور محاسبہ میں طول دینا کبھی انقباضِ نفس کا باعث ہو جاتا اور یہ احساس پیدا کر دیتا ہے کہ نفس اس معاملہ میں بے حد کمزور اور ناقص ہے، اور اس طرح اعتمادِ نفس جاتا رہتا ہے جو بے حد مضر ہے اور اگر اس کے برعکس سابق خُلقِ بد کی جگہ نئے خلقِ نیک کے پیدا کرنے کی سعی کی جائے گی تو اُس کے نفس میں نشاط اور سرور پیدا ہوگا اور اُس کے سامنے اُمید کا دروازہ کھل جائے گا۔

پس اگر کوئی شخص "شرابی" ہے تو اُس کو اس فکر میں گھلنے کی ضرورت نہیں کہ وہ شرابی ہے بلکہ صرف اسی قدر توجہ کافی ہے کہ اس کی یہ عادت بدل جائے اور اس کے لئے اُس کو چاہئے کہ وہ اپنی توجہ کو کسی جدید اچھے عمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً کسی دلچسپ کتاب کا مطالعہ، یا کسی ایسے اہم کام میں مصروفیت، جو اُس کی تمام توجہ کو اپنی طرف جذب کرے، اور اُس کی شراب نوشی کو یکسر بھلا دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوقات کو فضول مقامات میں، یا لہو و لعب کی مجلس میں ضائع کرتا ہے تو اُس کو چاہئے کہ وہ تبدیلِ مقام کر کے کسی نئی جگہ اور نئی مجلس کو اختیار کرے اور اپنے نفس میں مفید کاموں کی محبت پیدا کرے۔ اس طرح یقیناً اس کی "بُری عادت" "اچھی عادت" میں تبدیل ہو جائے گی، اور وہ

کافی نشاط و سرور محسوس کرے گا۔

وجدان۔ ضمیر

انسان اپنے نفس کی گہرائی میں ایک قوت کو محسوس کرتا ہے جو اُس کو بُرے کام سے اُس وقت روکتی ہے جب وہ اُس کے کرنے پر ترغیب دیا جاتا ہے، اور وہ برابر اُس کے درپے رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کو وہ عمل نہ کرنے دے، اور جب وہ اس عمل پر اصرار کرتے ہوئے اُس کو شروع کر دیتا ہے تو وہ اثنائے عمل میں محسوس کرتا ہے کہ اس قوت کے اثر کو نہ ماننے کی وجہ سے اُس کو راحت و اطمینان اور سکونِ قلب حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ اس عمل کو کر گذرتا ہے تو پھر یہ قوت اُس کو اس عمل پر زجر و توبیخ کرتی اور وہ اپنے کئے پر نادم نظر آتا ہے۔

اسی طرح یہ قوت اُس کو "واجب اور ضروری اعمال" کے کرنے کا حکم دیتی ہے، اور اگر وہ حکم کے زیر اثر اس عمل پر اقدام کرتا ہے تو پھر یہ اُس کے دوام و استمرار پر جری بناتی ہے، اور جب وہ اس کو مکمل کر لیتا ہے تو اطمینان اور راحت پاتا اور نفس کی رفعت و بلندی کو محسوس کرتا ہے۔

اسی آمر و ناہی (حکم کرنے والی اور منع کرنے والی) قوت کا نام "وجدان" ہے۔

اور انسان میں یہ قوت، عمل سے پہلے عمل کے ساتھ اور عمل کے بعد برابر کارفرما نظر آتی ہے۔

عمل سے پہلے ضروری عمل کی ہدایت کرتی، اور ناواجب عمل سے خوف دلاتی ہے اور عمل کے ساتھ ساتھ وہ کرِ عمل صالح کے اہتمام، اور عمل بد سے پرہیز پر بہادر

منافی رہتی ہے اور عمل کے بعد اطاعت وفرمانبرداری کی حالت میں راحت وسرور کرتی اور نافرمانی کی صورت میں ذلت وندامت عطا کرتی ہے۔

ہم اس وجدان کا احساس اس طرح کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک آواز ہے جو سینہ کی گہرائی سے بلند ہو رہی ہے اور ہم کو ضروری کاموں کا حکم کرتی اور اس کے نہ باتنے پر خوف دلاتی ہے،" اگرچہ ہم کو اس کے حکم کی تعمیل میں امید جزا، اور اس کی مخالفت میں خوفِ سزا مطلق نہ ہو۔"

غور کیجئے کہ ایک محتاج کو ایک چیز پڑی ہوئی ملتی ہے، اور اس کو یقین ہے کہ اس کے پروردگار کے سوا کوئی شخص اس کو نہیں دیکھ رہا ہے اور نہ وہ قانونی دستبرد میں آسکتا ہے۔ لیکن اس یقین کے باوجود وہ مالک کے پاس جا کر اس کو سونپ دیتا یا حکومت میں داخل کرتا ہے تو فیصلہ کیجئے کہ اس کو کس شئے نے اس پر آمادہ کیا؟ وجدان نے! ضمیر نے! کیونکہ یہاں وجدان یا ضمیر کے علاوہ اور کوئی شئے نہیں ہے۔ وہ انسان کو ادائے فرض پر صرف خارجی ثواب وعقاب کی وجہ ہی سے برانگیختہ نہیں کرتا بلکہ نفس کو راحت دینے اور ندامت کے عذاب سے محفوظ رکھنے کی غرض سے آمادہ کرتا ہے۔ بعض علما کہتے ہیں۔ انسان اپنے اندر دو آوازیں محسوس کرتا ہے ایک صوتِ وسواس اور دوسری صوتِ وجدان۔ اور دونوں ایک دوسری کے مقابلہ میں نفرت ورغبت کی آوازیں ہیں۔ یہ اس لئے کہ انسان میں دو قسم کے رجحانات پائے جاتے ہیں بھلائی کا رجحان اور برائی کا میلان پس جب کبھی برائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو انسان اپنے اندر وسواس واغوا کی آواز کو سنتا ہے کہ وہ اس کو شر سے روک رہی۔ اور خیر کی جانب بلا رہی ہے اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ وسواس شر کی آواز ہے جو خیر کے غالب آنے کے وقت سنی جاتی ہے، اور وجدان، خیر کی آواز ہے جو شر کے غالب آجانے کی حالت میں سنائی دیتی ہے لہذا

صالح اور نیک انسان وہ ہے جو شفقت، عدل، اور کرم جیسی عمدہ صفات کے رجحانات کو زندہ رکھے اور اُن کی متضاد صفات کے میلانات کا قلع قمع کر دے۔ اور صورتِ وسواس کی جانب مطلق توجہ نہ دے مگر ان رجحانات کے قلع قمع ہو جانے کے باوجود کوئی ایسی شے ضرور موجود رہتی ہے جو ہر وقت اس تاک میں ہے کہ ان رجحانات بد کے لئے کہیں ذرا سا سر اُٹھانے کا بھی موقعہ ہاتھ آ جائے تو وہ نمایاں ہو سکیں۔ اور انسان کو شر کی جانب بہکا لیجائیں۔ انہی کو وسواس (Temptation) کہتے ہیں۔

اور اس کے برعکس خبیث انسان وہ ہے جو ظلم، انانیت، جیسے رجحانات کو حیات تازہ بخشے اور باقی رکھے، اور خیر کے رجحانات کو فنا کرتا رہے، مگر یہ تباہ شدہ رجحانات کسی نہ کسی منفذ سے ظاہر ہوتے اور اُس کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کی دعوت دیتے، اور بدی کے راستے پر قائم رہنے سے خوف دلاتے رہتے ہیں اسی آواز کا نام وجدان یا ضمیر (Conscience) ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ وجدان کے پیغامات امر و نہی انسان کے درجاتِ رفعت و بلندی کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایک انسان ایک عمل پر اپنے وجدان میں سخت ملامت و نفرت محسوس کرتا ہے لیکن دوسرا انسان اُسی عمل پر اپنے وجدان میں یہ بھی محسوس نہیں کرتا کہ یہ کوئی برا کام بھی ہے۔

اس لئے بہترین انسان وہ ہے جو "انسانیت کے اعلیٰ مرتبہ" پر فائز ہو اور اُس کے وجدان کا شعور نہایت تیز اور ذکی الحس ہو۔

وجدان کا نشو ونما حیوانات میں بہت سے ایسے گروہ ہیں جن میں خاص خاص عادات پائی جاتی ہیں اور آپس میں اُن عادات ہی کی بنا پر وہ پہچانے جاتے ہیں اور اُن کے

افراد میں سے جو فرد بھی اُن مخصوص عادات کی مخالفت کرتا ہے وہ گروہ کے نزدیک قابلِ سزا سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کچھ نہ کچھ یہ شعور ضرور رکھتا ہے کہ ہمارے لئے کچھ ایسے کام ہیں جو کرنے کے ہیں، اور کچھ ایسے جو نہ کرنے کے ہیں۔

چیونٹی، شہد کی مکھی اور کتا اسی قسم کی جماعتوں میں سے ہیں، ان کو دادِ فرض کے لئے ایک قسم کا ادراکِ طبعی حاصل ہے۔ اور کتا اگر انسان کی صحبت میں رہنے لگتا ہے تو اُس کا یہ شعور اور بھی ترقی کر جاتا ہے، اور اگر کبھی خفیہ طور سے وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتا یا اپنے مالک کی مرضی اور حکم کے خلاف کچھ کر گذرتا ہے تو اُس کے بعد ہم اُس کو ایک قسم کے اضطراب و قلق میں مبتلا پاتے ہیں، یہ دراصل وجدان ہی کا جرثومہ ہے جو اس کیفیت کا موجب بنتا ہے۔ اور یہی جرثومہ اگر اُس میں زیادہ ترقی کر جاتا ہے تو پھر انسان کی طرح اُس میں بھی نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

پس جبکہ انسان "فطرۃً" اجتماعی زندگی کی جانب مائل ہے تو اُس کی تخلیق بھی اسی طرح ہوئی ہے کہ اُس کا رجحان ایسے اعمال کی طرف ہو جن سے اُس کی جماعت راضی اور خوش ہو، اور وہ ایسے اعمال کا مخالف ہو جن کو جماعت قابلِ نفرت سمجھے۔

یہ جرثومہ ایک چھوٹے سے بچے کے اندر تک پایا جاتا ہے، کبھی اُس پر اگر شرمندگی کے آثار طاری ہوتے ہیں تو ہم اُن کو اُس کی نگاہ سے پہچان لیتے ہیں، اور اُس کا اضطراب و قلق ہم کو بتا دیتا ہے کہ اُس سے ضرور کوئی خطا سرزد ہوئی ہے۔

انسان میں یہ جرثومہ اُس کے جسمانی نشو و نما کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ انسان کو اس حد پر پہنچا دیتا ہے کہ جب وہ ادائے فرض سے عہدہ برآ ہوتا ہے تو اس کو مسرت و خوشی اور فرحت و انبساط سے مالا مال کر دیتا ہے۔ اور اگر ادائے فرض

کے خلاف اُس سے کوئی کام سرزد ہوجاتا ہے تو اُس کو تاسف وندامت سے گھلا دیتا ہے

انسان میں اگرچہ یہ "شعور" طبعی اور فطری ہے اس لیے جاہل انسان میں بھی پایا جاتا ہے۔ مگر انسان کے تمام قویٰ وملکات کی طرح "تربیت" اُس کو بھی بیش از بیش ترقی دیتی رہتی ہے۔

چنانچہ وحشی انسان میں "یہ شعور" اُسی طرح سادہ حالت میں پایا جاتا ہے جس طرح بول چال، معرفت، پہچان اور اجتماعی حالت کے بارہ میں وہ ایک سادہ انسان نظر آتا ہے۔

اور متمدن انسان میں یہی "شعور" ترقی یافتہ حالت میں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ قومی آزادی کے لیے "جان بازی" تک پر آمادہ کر دیتا ہے۔

اختلافِ وجدان سطورِ بالا سے بآسانی یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ اگرچہ ہر ایک شخص اور انسانی جماعت کے اندر صفتِ وجدان کارفرما ہے تاہم اپنے مراتب ودرجات کے پیشِ نظر مختلف اقوام میں جو "وجدان" پایا جاتا ہے اُس میں بہت بڑا تفاوت ہے، حتیٰ کہ متمدن اور غیر متمدن اقوام کے وجدانی تاثرات میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے اور اس لیے اُن کے درمیان خیر وشر اور نیک وبد کی قدر وقیمت میں بھی نمایاں تفاوت نظر آتا ہے مثلاً وجدانِ انسانی سرد ملکوں میں کاہلی اور سستی کو جس درجہ ناگواری کے ساتھ محسوس کرے گا گرم ملکوں میں اس درجہ ناگواری کا احساس نہیں کرے گا اسی طرح وجدانی تاثرات کے تفاوت سے صفاتِ صدق شجاعت، عدل وغیرہ فضائل کے درجات میں ترتیبی تفاوت نظر آئے گا۔

اس لیے کہ اگرچہ اقوام وامم ان جیسے فضائل کے فضائل ہونے پر متحد ومتفق ہیں تاہم قوموں کے مزاج اور ملکوں کے خارجی موثرات تمام اقوام میں ان فضائل کی قدر وقیمت اور ان کے درجات ترتیبی میں یکسانیت پیدا نہیں ہونے دیتے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ بعض اقوام

میں مختلف فضائل میں سے اگر کسی خاص فضیلت کو اہمیت حاصل ہوتی ہے تو حالات و کیفیات کے پیش نظر بعض دوسری اقوام میں اس کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسری فضیلت کو نمایاں حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

غرض جب بھی کوئی انسان یا کوئی قوم کسی فضیلت کی عظمت کا احساس کرتی ہے تو اس کا وجدان اس فضیلت کو وجود پذیر کرنے کے لئے پیشقدمی کرتا اور اُس کی فلاح کے لیے قوی ترثابت ہوتا ہے اسی طرح زمانہ کے اختلاف سے بھی اکثر وجدان تاثرات میں تفاوت پیدا ہو جاتا ہے پس اگر کسی قوم کے موجودہ وجدانی تاثرات دو تین صدی قبل کے اپنے وجدانی تاثرات کے ساتھ جمع ہو جائیں تو ایک قوم کے ان ہر دو وجدانات یا وجدانی تاثرات کے درمیان زبردست فرق نظر آئے گا۔

غور کیجئے کہ صدیوں تک عورت کے ساتھ نہایت ذلیل، اور اہانت آمیز طرز عمل روا رکھا جاتا اور بہت سی قوموں کا وجدان اس کو مناسب اور پسندیدہ سمجھتا تھا، مگر آج تمام قوموں کے نزدیک یہ طریق کار متفقہ طور پر ناپسندیدہ یقین کیا جاتا اور جو شخص بھی اس کا مرتکب ہوتا ہے اُس کا یہ عمل ذلیل اور سخت معیوب قرار دیا جاتا ہے۔

بلکہ اس سے بھی ترقی کر کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر شخص اختلافِ زمانہ کے اعتبار سے اپنے ہی وجدان کو مختلف پاتا ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک عمل کو اچھا سمجھ کر کرتا رہتا ہے لیکن جب فکر و تامل کی منزلیں طے کرتا ہے تو اُس کا یہی وجدان اُس عمل کو بُرا اور عملِ بد سمجھنے لگتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس ہوتا رہتا ہے۔

ہم اس زمانہ میں بھی اس کی مثالیں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً پچھلے چند برسوں میں مصر کے چند زعماء مسلمانوں اور قبطیوں کے درمیان اختلافی خلیج کو وسعت دینا پسند

کرتے تھے اور اُن کے اختلاف کی خلیج اس قدر وسیع ہو گئی تھی کہ دونوں فریق کے لیڈروں نے جُدا جُدا اپنی کانفرنسیں منعقد کیں، اور ایک دوسرے کے خلاف تجاویز اور مطالبات مرتب کئے اور اُن میں کا ہر ایک شخص ان امور کو زیادہ سے زیادہ بہتر چیز سمجھتا تھا۔ مگر آج ہم ہر دو فریق کے ان ہی فرقہ پرست رہنماؤں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اتحاد کے بڑے داعی اور دونوں فریق کے ملاپ کے سب سے بڑے مبلغ ہیں، اور قبط و مسلمان کے درمیان سیاسی تفرقہ پیدا کرنے والی ہر ایک تحریک کو سب سے بڑا جرم اور بدترین شرارت خیال کرتے ہیں۔ اور یہ صرف اس لئے ہوا کہ اُن کی نظر میں وسعت پیدا ہوئی اور انہوں نے دیکھا کہ ہم جس چیز کو خیر سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت بدترین چیز ہے اور آج اُن کا وجدان گذشتہ تمام سرگرمیوں سے متنفر بنائے ہوئے ہے۔

یورپین اقوام کی باہمی جنگ وجدل اور موجودہ معرکہ کارزار اسی وجدان اور ضمیر کی وسعت نظری سے محرومی کے سبب بپا ہے، اور ہندوستان کی مختلف اقوام اور اُن کے لیڈروں کا موجودہ ہنگامہ رستخیز بھی اسی وسعت نظری کے فقدان کا نتیجہ ہے اور بلاشبہ اُن کا آج کا وجدان کل کے اُس وجدان سے بالکل مختلف ہوگا جبکہ اُن کی وسعت نظر یہ یقین دلائیگی کہ اُن کا یہ عمل خیر نہیں بلکہ شر ہے۔

وجدان کی غلطی | یہ جو کچھ کہا گیا اُس سے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وجدان کوئی مستقل رہبر نہیں ہے۔ اس لئے کبھی وہ حق و واجب کے سلسلہ میں ہماری غلط رہنمائی بھی کر دیتا ہے، اور اس سے خطا بھی سرزد ہو جاتی ہے اور وہ ہم کو ایسے عمل کا حکم دے بیٹھتا ہے جو کسی طرح حق یا واجب نہیں کہلایا جا سکتا۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجدان اُسی عمل کا حکم دیتا ہے جس کو اعتقادِ انسانی واجب اور ضروری یا حق سمجھتا ہے، پس

اگر اعتقاد غلط اور فاسد ہوتا ہے تو وجدان کا غلطی کرنا یقینی ہے۔

تاریخ ہم کو ایسے بہت ہولناک اعمال کا پتہ دیتی ہے جو وجدان ہی کی وجہ سے عمل میں لائے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی ایک واضح مثال ہسپانیہ کے محکمہ تفتیش کی ہے۔ یعنی بادشاہ فرڈیننڈ اور ملکہ ازبلا کے عہد میں ایسے مفتش مقرر کیے گئے تھے جو اس کا فیصلہ کریں کہ دین (عیسوی) سے کون کون شخص باغی ہو گیا ہے، اُن کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جاتا تھا جس پر یہ تہمت لگائی گئی تھی کہ یہ پوپ کی ریاست دینی کا قائل نہیں ہے۔ مگر جب اُس سے دریافت کرنے پر جواب یہ ملتا کہ وہ پوپ کے دینی حلقہ سے باہر نہیں ہے تو اس کا یہ جواب کسی طرح قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُس کو بہت سخت عذاب میں مبتلا کیا جاتا یہاں تک کہ وہ مجبور ہو کر دین کے خلاف کہہ اُٹھتا اور مفتشین محکمۂ عدالت اُس کے جلا ڈالنے کا حکم دیتے اور کہتے کہ اُس کو سخت سے سخت عذاب دے کر زندہ آگ میں جلا دو۔ اس جابرانہ حکم کے ماتحت ایک ہی سال میں صرف اشبیلیہ میں دو سو آٹھ شخص اس حکم کے شکار ہو گئے۔ اور دوسرے شہروں میں دو ہزار سے بھی زیادہ انسان برباد کر دیئے گئے۔ اور مفتشین کے اختیارات کی ہمہ گیری کا غلبہ اس درجہ بڑھا کہ وہ آہستہ آہستہ لوگوں کے اندرونی معاملات تک میں دخیل ہونے اور رازہائے اندرونی میں بھی دراندازہونے لگے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو بھی زندقہ کی تہمت کسی نے لگا دی وہ فوراً اُس کو قید و بند میں ڈال دیتے، اور اُس بیچارہ کو غیر معلوم مدت تک جیلخانہ میں ڈالے رکھتے اور کسی طرح اُس کا فیصلہ نہ کرتے حتیٰ کہ جو پوپ کی دینی ریاست کے سچے مخلص اور معتقد تھے وہ بھی زندقہ اور بد دینی کے الزام سے اُن کے ہاتھوں نہ بچ سکے اس لئے کہ کسی تہمت لگانے والے سے

یہ پوچھا ہی نہیں جاتا تھا کہ کس بنا پر اس شخص کو تہمت لگائی جا رہی ہے۔ کئی لاکھ انسان اس کی بھینٹ چڑھ گئے اور اس ظلم عظیم کا شکار ہو گئے۔

پس ان سزا دینے والوں میں سے اکثر اس بات کا اعتقاد اور یقین رکھتے تھے کہ ان کا یہ عمل صحیح اور حق ہے اور بلاشبہ ان اعمال میں وہ اپنے وجدان و ضمیر کی اطاعت کر رہے ہیں۔

تاہم اس کے باوجود کہ وجدان کبھی غلطی بھی کرتا ہے ہمارا فرض ہے کہ وجدان کی اطاعت کریں[1]۔ البتہ وجدان کو غلطی سے محفوظ رکھنے کے لئے ازبس ضروری ہے کہ حواس اور عقل کی راہنمائی سے مدد لیں اور اگر کسی مقام پر پہنچکر یہ دونوں بھی ناکام ہو جائیں تو خدا کی براہ راست روشنی " وحی والہام " کو اپنا امام اور رہنما تسلیم کریں اور عقل کو قوی تر بنانے کی سعی کرتے رہیں تاکہ وسعت نظر، قوت فکر[2] اور اصابت رائے ہمارے وجدان میں بھی وسعت اور بلندی پیدا کر سکے اور غلطی کا شکار ہونے سے بچ جائے غرض وجدان کا تفاوت اور وجدان کی غلطی دونوں ماحول اور خارجی مؤثرات کے رہین منت ہیں ورنہ فطرت انسانی میں وجدان، ضمیر، اور کانشنس فطرت کے مطابق ہی راہنمائی کرتا ہے اور عقل کی قوت و متانت اس کے ماحول کو بے اثر بنا کر وجدان کی صحیح راہنمائی کا فرض انجام دیتی ہے۔ چونکہ انسان ہمیشہ پر قادر نہیں ہے کہ جو واقعی حق ہو اس کی معرفت بھی ضرور اس کو حاصل ہو جایا کرے اس لئے وجدان کے احکام کو حق کے مطابق بنانے میں عقل سلیم اور فہم مستقیم بہترین مددگار ثابت

---

[1] یہ حکم ان معاملات سے متعلق ہے جن کا خیر و شر ہونا منصوص دلائل سے ثابت نہ ہو اور عقل و وجدان کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا راہنما نہ ہو۔ منہ

[2] قوت فکر اور اصابت رائے میں وہ دلائل و براہین بھی شامل ہیں جو وحی الٰہی کے ذریعہ انسان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ (منہ)

ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جب وجدان غلطی کر سکتا ہے تو بلاشبہ اکثر و بیشتر حالات میں کسی پر ضمیر یا شعر ہونے کا حکم صاحب عمل کی غرض اور اس کے مقصد کے پیش نظر ہی کریں گے نتیجہ اور ثمرہ کے لحاظ سے حکم نہیں لگائیں گے۔

نیز ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے وجدان کی ہی آواز کو سنیں اور اس ہی کے امر کا امتثال کریں اگرچہ دوسروں کی رائے اور اُن کا وجدان اس کا مخالف ہی کیوں نہ ہو، اور ہم کو کسی طرح ندامت اور دوسروں کی ملامت کے خوف کو اپنے اوپر مسلط نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ہم پر اُسی حق کی پیروی لازم ہے جس کو ہم حق سمجھتے ہیں نہ کہ اُس حق کی جس کو دوسرے حق سمجھتے ہیں۔

وجدان کی تربیت

انسان کے دوسرے قویٰ و ملکات کی طرح وجدان کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ تربیت کے ذریعہ اُس کی نشوونما ہو اور تربیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں اضمحلال و کمزوری پیدا ہو جائے۔ بلکہ وجدان کو مہمل چھوڑ دینے یا اُس کی ہمیشہ نافرمانی کرتے رہنے کی وجہ سے اُس میں نہ صرف ضعف آجاتا ہے بلکہ اُس پر موت طاری ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص کو گانا سننے کا بہت ذوق ہو پھر وہ عرصۂ دراز تک نہ سُنے اور اُس سے باز رہے تو ایسی صورت میں اُس کا "ذوق" ضعیف و کمزور پڑ جائیگا، بلکہ معدوم ہو جائیگا

اس سلسلہ میں ڈاروِن کی ایک حکایت مشہور ہے۔ اُس کا بیان ہے کہ بچپن میں اُس کو شاعری سے عشق تھا، لیکن اُس نے طویل مدت تک شعر پڑھنا یا اُس پر دھیان دینا بالکل ترک کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کی زندگی کے آخری دور میں شاعری کا میلان بالکل فنا ہو گیا اور اُس کا یہ حس بھی جاتا رہا کہ شعر میں کیا حُسن و خوبی ہوتی ہے۔

یہی حال "وجدان" کا ہے کہ وہ ایک عمل نیک کا حکم دیتا ہے اور ہم اس کی نافرمانی

کرتے ہیں تو وہ سخت اذیت محسوس کرتا ہے پس اگر ایک مرتبہ کے بعد ہم نے دُبارہ اسی طرح وجدان کی مخالفت کی تو اب وہ سابق کی نسبت سے کم اذیت محسوس کرتا ہے اور اگر ہم اسی طرح برابر اس کی مخالفت کرتے رہے اور برابر ایک برائی کے پیچھے دوسری بُرائی کو لاتے رہے تو اُس کا یہ احساس باطل ہو جائے گا کہ یہ بُرائی حقیقتاً بُرائی ہے اس لئے کہ اُس کے وجدان کی آواز کمزور پڑجاتی اور اُس کا تسلط و غلبہ ضعیف ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح ڈھیل چھوڑ دینے یا گناہ کرنے سے وجدان کمزور پڑجاتا ہے اسی طرح بروں کی صحبت یا ذلیل قسم کی کتابوں کے طویل مطالعہ سے بھی اُس میں ضعف آجاتا ہے، اور یہ دونوں باتیں وجدان کو اسی طرح بے حس کر دیتی ہیں جس طرح بعض زہر آلود دوائیں جسم کو بے حس کر دیا کرتی ہیں۔

اور "وجدان" طاعت و نیکی سے جلد تربیت پاتا ہے، اُس کا دبدبہ زبردست اور اُس کا احساس لطیف ہو جاتا ہے اسی لئے مدنی قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو وجدان و ضمیر کے نشو و نما میں معین و مددگار ہوں کیونکہ یہ قوانین اگر عمدہ، اور اُن کے احکام "وجدان" کے احکام کے مطابق ہوں تو انسان "اطاعت و نیکی سے قریب تر ہو جائے گا، اور اُس کے وجدان کی طاقت زبردست ہو جائے گی۔

اسی لیے اقوام و اُمم کے بڑے بڑے مصلحین ہمیشہ وجدان کو قوی کرتے اور اپنے احساس کو ترقی دیتے رہتے ہیں، اور جس شے کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں لوگوں پر اس کی بُرائی اور اہمیت جتاتے رہتے ہیں۔ نیز جو کچھ وہ کہتے یا لکھتے ہیں اُسی کے مطابق اپنے وجدان کو آمادہ اور مشتعل کرتے جاتے ہیں۔

وجدان کے درجات | وجدان کے تین درجے ہیں:-

پہلا درجہ۔ لوگوں کے خوف سے ادائے فرض کا شعور" نوع " قریب قریب ہر ایک انسان میں پائی جاتی ہے خواہ وہ وحشی ہو یا مجرم یا بچہ اور بعض حیوانات میں بھی اس کا وجود ملتا ہے۔

یہ شعور بہت سے انسانوں کو ادائے فرض پر آمادہ کرتا ہے اور اگر ان میں یہ نہ پایا جاتا تو ان سے اس ادائے فرض کی ہرگز توقع نہ ہوتی۔

بہت سے "لشکر" میدانِ کارزار سے صرف اس لئے نہیں بھاگتے کہ ان کو لوگوں کی عار کا ڈر، اور طعن و تشنیع کا خوف ہوتا ہے۔ اور بہت سے انسان صرف اس لئے سچ بولنے کے عادی ہیں کہ ان کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ جھوٹ بولنے سے کہیں ہم اپنے ماحول اور سوسائٹی میں دروغ گو نہ مشہور ہو جائیں، اور ان کی نگاہوں سے نہ گر جائیں۔

مگر وجدان کی اس قسم میں دو عیب ہیں ایک یہ کہ اس طرح کے انسان اگر اس امر سے بے خوف ہو جائیں کہ لوگ ان کی حرکات پر نگراں اور ان کے نفس کے درمیان حائل ہیں تو وہ رذائل میں مبتلا ہو جانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔

دوسرا عیب یہ ہے کہ اس قسم کے آدمی جب کسی پست اور ذلیل ماحول (سوسائٹی) میں پھنس جاتے ہیں تو برے کام سے جھجکتے ہیں نہ شرمندہ ہوتے ہیں، اور نہ کسی کی رائے زنی سے ڈرتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

دوسرا درجہ۔ "قوانین" جن امور کا حکم کرتے ہیں ان کی خفیہ و علانیہ پابندی کا شعور "خواہ یہ قوانین اخلاقی ہوں یا وضعی" اور وجدان کی یہ نوع پہلی نوع سے زیادہ ترقی یافتہ ہے اس لیے کہ اس حالت میں قوانین کی خلاف ورزی پر خود کو ہر قسم کی سزا سے محفوظ پانے کے باوجود صاحبِ وجدان، قوانین کے سامنے جھک جانے کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے وہ

دیانت کے ساتھ امانت والوں کی امانت ایسی حالت میں سپرد کر دیتا ہے کہ مالکِ امانت کے پاس ایک گواہ بھی موجود نہیں ہوتا، وہ اپنے وعدوں اور زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی اُسی طرح رعایت کرتا ہے جس طرح اپنے طے کردہ معاملہ کے نفاذ کی حفاظت کرتا ہے غرض اس کا یہ طرز اس لیے ہے کہ ایک طرف "قانونِ اخلاق" وفاءِ عہد کی تعلیم دیتا ہے علاوہ دوسری جانب "قانونِ طبعی" طے کردہ معاملہ کے اجراء کو ضروری قرار دیتا ہے اور یہ شخص ہر دو قوانین کے سامنے سرِ نیاز خم کر چکا ہے۔

"وجدانِ ضمیر کی اس قسم کا طالب" اگرچہ سزا و عذاب سے کتنا ہی بے خطر کیوں نہ ہو وہ کبھی کسی کو دھوکا نہیں دے گا اور خواہ جھوٹ سے اُس کو فائدہ ہی پہنچتا ہو مگر کبھی جھوٹ نہ بولے گا، اور اگر وہ طالبِ علم ہے تو امتحان دیتے وقت کبھی خیانت کے قریب تک نہ جائیگا خواہ نگہبان اُس سے غافل ہی کیوں نہ ہو گیا ہو، کیونکہ اُس نے خفیہ و علانیہ دونوں حالتوں میں قوانین کی پابندی اپنے اوپر لازم کر لی ہے۔ اور معاملہ اُس کے اور اُس کے نفس کے درمیان ہو یا اُس کے اور دوسروں کے درمیان، اُس کے لیے دونوں حالتیں یکساں ہیں۔

تیسرا درجہ - اس درجہ پر بڑے بڑے مصلحینِ اُمت اور زعماءِ قوم کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچتا اور یہ شعور کا وہ درجہ ہے کہ اس میں کسی امر کی پیروی صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اُس کا نفس اُس کو "حق" جانتا ہے، وہ اس سے قطعاً بے پرواہ ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے اور اُن کے قوانینِ متعارفہ اُس کے مخالف ہیں یا موافق۔

وجدان کی یہ قسم تمام اقسام سے قوی تر ہے، یہ صاحبِ وجدان کو اُس الہام کی اطاعت کا حکم کرتی ہے جو اُس کی رائے کے ذریعہ سے اُس تک پہنچا ہے "خواہ اُس کو سخت سے سخت دشواریوں کا ہی سامنا کرنا پڑے" وہ جس بات کو "حق" سمجھتا ہے اُس کے خلاف کسی قید و بند کو تسلیم

نہیں کرتا، اور وہ اپنی نظر کو قواعد و قوانینِ متعارفہ سے آگے لیجاتا، اور وسعتِ نظر سے کام لے کر حق کی بنیادوں کو پہچانتا ہے۔ اور جب اُس کو حق مِلجاتا ہے تو پھر بڑے سے بڑے انسانوں کی مخالفت کی پرواہ کیے بغیر اُسی پر عمل کرتا ہے بلکہ تمام قوم بھی اگر اس کی مخالف ہو جائے تو وہ حق کے مقابلہ میں ذرہ برابر اُس کی پرواہ نہیں کرتا۔

اور کبھی اس طبقہ کے انسانوں کے لیے یہ صورت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ "عشق و شیفتگیِ حق" کے علاوہ اُن کے سامنے کچھ باقی ہی نہیں رہتا اور اس ایک صداقت کے سوا اُن کو کچھ نظر ہی نہیں آتا اور اس درجہ پر پہنچ کر تائید و نصرتِ حق کی راہ میں جان و مال سب کچھ تج دینا اُن کے لیے آسان سے آسان تر ہو جاتا ہے۔

درحقیقت یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور اُن کے بعد "عظیم المرتبت مصلحین" ہی کے لیے مخصوص ہے۔ یہ حق کی سربلندی کے لئے نہ ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پرواہ کرتے ہیں اور نہ ایذا پہنچانے والوں کی ایذاء کا خوف، وہ بے جگری کے ساتھ برابر حق کی ہی جانب دعوت دیتے رہتے ہیں، خواہ اُس کی بدولت اُن پر موت ہی کیوں نہ حملہ کر دے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے عقیدہ ہی کے مطابق عمل کرتے ہیں، اگرچہ وہ سخت سے سخت عذاب یا انتہائی مصیبت و محنت ہی میں کیوں نہ مبتلا کر دیے جائیں۔

فرعون نے حضرت موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے رفقاء سے کہا تھا:۔

آمنتم لہ قبل ان آذن لکم انہ	فرعون نے کہا تم بغیر میرے حکم کے موسیٰ پر ایمان
لکبیرکم الذی علمکم السحر	لے آئے؟ ضرور یہ تمہارا سردار ہے جس نے
فلاقطعن ایدیکم وارجلکم	تم کو جادو سکھایا ہے، اچھا دیکھو میں کیا کرتا
من خلاف ولاصلبنکم فی	ہوں، میں تمہارے ہاتھ پاؤں الٹے سیدھے کٹواؤنگا

جزاء الفعل ولتعلمن اینا اشد	اور مجبور کرکے تجھ پر سولی دوں گا پھر تم کو پتہ چلے گا
عذابا وابقٰی — قالوا لن نؤثرک	ہم دونوں میں کون سخت عذاب دینے والا
علٰی ما جاءنا من البینات	ہے اور کس کا عذاب دیرپا ہے وہ انہوں نے کہا
والذی فطرنا فاقض ما انت	کہ ہم یہ کبھی نہیں کر سکتے کہ سچائی کی جو روشن
قاض۔ انما تقضی ھذہ الحیوٰۃ	دلیلیں ہمارے سامنے آگئی ہیں اور جس خدا نے
الدنیا (الآیۃ) (طٰہٰ)	ہمیں پیدا کیا ہے اس سے منہ موڑ کر تیرا حکم مان
	لیں۔ تو جو فیصلہ کرنا چاہتا ہے کر گزر، تو زیادہ کر
	زیادہ جو کر سکتا ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی ہماری

اور ان "تینوں درجات" میں سے ہر ایک سے دوسرے تک ترقی کرنے کا ہر وقت موقعہ حاصل ہے، اور جس درجہ پر بھی جو شخص ہے اس کا اس سے آگے بڑھ کر ترقی کرنا ناممکن نہیں ہے بلکہ وجدان کی تربیت کے زیر اثر وہ درجہ بدرجہ ترقی کر سکتا اور کرتا رہتا ہے۔

وجدان کی اہمیت

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری دنیوی سعادت و کامرانی کا مدار باہمی تعاون و اشتراک اور اس دنیا کی ہر ایک کارپرداز اور کارکن کی اپنی مفوضہ خدمت سے متعلق امانت داری اور عمل کی مضبوطی پر ہے اس لیے کہ کشتیوں اور جہازوں کے ملاح ہوں یا انجنوں کے ڈرائیور، اطبا اور ڈاکٹر ہوں یا ماہرین ایجادات، اساتذہ اور پروفیسر ہوں یا عمال و کاشتکار اگر یہ سب اپنے مفوضہ عمل میں چست و چالاک اور ایماندار ہوں تو انسانی سعادت و فلاح ہوش سے بھی زیادہ تیز گام بن کر کار فرما نظر آئے گی۔

لہ البتہ منصب نبوت بغیر عطاء الٰہی نہیں مل سکتا اس لیے کہ وہ منصب ہے نیابت الٰہی کا اور وہ آسمانی عطیہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ عمل و کردار کی قوت سے۔

اللّٰہ اعلم حیث یجعل رسالتہ (انعام) اللہ ہی خوب جانتا ہے کہ وہ اپنے منصب رسالت کو کس کے

اس بارہ میں کبھی دو رائے نہیں ہو سکتیں کہ قوم و ملت بلکہ تمام انسانوں کی سعادت اسی میں ہے کہ امن کے ناخدا اور صحت کے ضامن اور اسی طرح دوسرے فرائض کے ذمہ دار بھی اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں تو اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اربابِ عمل کو ان کے عمل اور کارپردازوں کو ان کی کارپردازی کی "ذمہ داریوں" کا احساس کون کراتا ہے؟ اور اس کا ایک ہی جواب ہے وہ یہ کہ تمام انسانوں کو "ادائے فرض" پر آمادہ کرنے والا اور ان کے قوتِ عمل کو کوہ سے زیادہ مضبوط بنانے والا "وجدان اور صرف وجدان ہے" جو ان کی طبیعتوں اور ان کے نفوس کی گہرائیوں میں گندھا ہوا ہے۔

اور یہی وجدان ہے جو ترقی پذیر ہو کر انسانوں کے اعمال میں اس درجہ لطافت اور باریک بینی پیدا کر دیتا ہے کہ انسان کی عملی جدوجہد ثواب کی ترغیب اور عذاب کی ترہیب سے بالاتر ہو کر صرف اس لیے وجود پذیر ہوتی ہے کہ یہ اعمال "خیر" ہیں اور ان سے ادائے فرض انجام پاتا ہے۔

پس جو قوم و ملت اپنے وجدان اور ضمیر کا خون کر چکی ہو تو نہ صرف اس کی سعادت و فلاح فنا کی آغوش میں سو جاتی بلکہ اس کی حیات تک برباد ہو جاتی ہے۔

مثلِ اعلیٰ

اس سے پہلے کہ کوئی مکان تعمیر ہو "نقشہ نویس" اس کا نقشہ تیار کرتا ہے یعنی نقشہ کشی سے قبل اس مکان کی پوری شکل وصورت نقشہ نویس کے ذہن میں آجاتی ہے اور پھر اس کے مطابق وہ نقشہ بنا لیتا ہے۔

یہی حال روایت اور واقعہ کے مواضع کا ہے، وہ روایت کے وجود سے پہلے اپنے

ذہن میں اُس کا نقشہ تیار کرتا ہے اور اس طرح پوری روایت کا نقشہ اُس کے ذہن میں نقش ہوجاتا ہے۔

لہٰذا ہر ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی آئندہ زندگی کو جس طرح پسند کرتا ہے اُس کے اختیار کرنے سے پہلے اُس کے صحیح اور مکمل نقشہ کو پیش نظر لائے۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے دل سے یہ دریافت کرتا ہے کہ میں کیا ہونگا یا کیا کرونگا؟ اس کے بعد جو صورت ذہن میں آتی ہے اور جس کے متعلق ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آشکارا ہوتا کہ اُس سے اپنا نقشۂ زندگی بنا سکیں اور مسطورۂ بالا سوال کا جواب دے سکیں، جدید مصنفین کی اصطلاح میں اس ہی کو "مثل اعلیٰ" کہتے ہیں۔

اور یہی "مثل اعلیٰ"[1] انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے کہ تمام حیوانات کی زندگی کی عام سطح ایک ہی نہج اور ایک ہی طریقہ کی ہوتی ہے اور اُن میں متحرک ترقی نہیں پائی جاتی اور اُن کی قدیم سے قدیم زندگی اور آج کی زندگی میں مطلق کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

[1] مثل اعلیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو ہر ایک انسان اپنی زندگی کی غایت بناتا ہے، اور دوسری وہ جو حقیقت میں تمام غایتوں کی غایت اور انسانی حیات کی منتہائے مقصد ہے۔ اس دوسری قسم پر ہم آخر میں بحث کریں گے لیکن اس عبارت سے یہ دھوکا نہ ہونا چاہئے کہ گویا اب انسان کی روحانی اور اخلاقی ترقی مستقبل کے سپرد ہے اور ماضی کی تاریکی مستقبل کی روشنی سے چمکتی جا رہی ہے کیونکہ یہ علمی اور عملی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ اور اگرچہ یہ مقام تفصیل کو برداشت نہیں کر سکتا تاہم اس قدر ضرور سمجھ لینا چاہئے کہ تاریخ کے اوراق اس بات پر شاہد ہیں کہ انسان کے اخلاق کی تکمیل اور اس کی رفعت و بلندی کا ارتقا اس فلسفۂ اخلاق کا رہین منت نہیں ہے جو ذہنی موشگافیوں کا عہد رفیق ذہنیوں کے ساتھ علم الاخلاق کے ارباب کمال کی بابت منسوب ہے بلکہ کائنات انسانی کے منصۂ شہود پر آنے کے وقت سے ہی خدا کے نبیوں، رسولوں اور پیغمبروں کے ذریعہ اس کی تعلیم و تکمیل کا سلسلہ برابر جاری رہا ہے اور حکما اور عقلاء دہر نے اپنی ذہنی و دماغی کاوشوں سے اس علم کو جو کچھ فروغ دیا ہے اس کے بنیادی مسائل و احکام بھی ان ہی انبیاء و رسل کی تعلیم اخلاق پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے مثل اعلیٰ کا حقیقی وجود ان مقدس انسانوں کی اخلاقی تعلیم ہی سے ماخوذ اور ہر ایک انسان کی اپنی فکر و نظر سے وابستہ "مثل اعلیٰ" کی صحت "معیار" حقیقی مثل اعلیٰ کی

(بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۴۳)

شہد کی مکھیاں جس طرح قدیم زمانہ میں اپنے چھتے کے سوراخوں کو مسدس شکل میں بنایا کرتی تھیں آج بھی اسی طرح اسی شکل میں بناتی ہیں۔ لیکن انسان روز بروز ترقی پذیر ہے

مطابقت پر موقوف ہے۔

اور جب کسی بھی دور میں انسان اس سے ہٹ کر غلط راہ پر لگ گیا ہے تو قدرتِ الٰہی کے "فطری قانون" نے فوراً رہبر کامل (پیغمبر) کے ذریعہ اس کی صحیح راہنمائی کر دی ہے اور اب راہنمائی کا یہ سلسلہ اس آخری حد پر پہنچ چکا ہے جس کو مذہب کی زبان میں "قرآنی اخلاق" اور علم الاخلاق کی اصطلاح میں "حقیقی مثل اعلیٰ" کہا جاتا ہے اور اسی لیے صدیقہ عائشہ (رضی اللہ عنہا) نے بعض صحابہ (رضی اللہ عنہم) کے اس استفسار کے جواب میں کہ ہم کو اخلاق النبی سے متعلق کچھ سنائیے یہ فرمایا "کان خلقہ القرآن" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام اخلاقی زندگی قرآن کی بولتی ہوئی تصویر ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں جس مقام پر بھی انسان کی اخلاقی ترقی وارتقاء کی راہ کا تذکرہ کیا جائے اس سے یہ مراد لیجئے کہ انسان کے سب سے بڑے اخلاقی راہنماؤں "پیغمبروں" نے اور ان سب کے سردار اعظم "محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" نے عالم انسانی کو علمی وعملی دونوں طریقوں سے یہ سکھایا ہے کہ اخلاقی ترقی اور اس کی نشوونما ایک متحرک شاہراہ ہے، اور اس کی "مثل اعلیٰ" کے تعین کے باوجود اس کے ان گنت درجات ہیں جن کے حصول کے لیے انسان کو اپنی محدود عمر میں کسی جگہ ٹھہر جانے کی اجازت نہیں ہے اس لیے کہ اخلاق میں "مثل اعلیٰ" کی طلب وجستجو کا مقصد وحید ابدی وسرمدی مسرت وفلاح کا پا لینا ہے اور وہ روحانی سعادت کے بغیر ناممکن ہے اور روحانی سعادت کے لیے ہر ایک انسان کو اپنے ماضی سے مستقبل کی طرف برابر ترقی کرتے رہنا ضروری ہے تاکہ وہ دنیوی سعادتوں کے ساتھ ساتھ "ابدی وسرمدی مسرت" تک پہنچ جائے۔ جو اس کی زندگی کا منتہائے مقصد ہے اور اسی کی تکمیل وتعلیم کے لیے زبانِ وحی ترجمان (روحی فداہ ابی وامی) نے یہ ارشاد فرمایا ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق فی روایۃ حسن الاخلاق۔	میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں انسان کو مکارم اخلاق کی تکمیل کراؤں اور حسن اخلاق کی غایت قصویٰ تک پہنچاؤں۔

اور اسی کے لیے ارشاد باری ہے

ھو الذی بعث فی الامیین رسولا منھم یتلوا علیھم اٰیٰتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ۔ الآیہ	خدا ہی وہ ذات ہے جس نے ان پڑھوں میں ان ہی میں سے رسول بھیجا جو ان پر ہماری آیات تلاوت کرتا، ان کا تزکیہ کرتا، اور ان کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔

(بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۴۴)

اور اُس کا مستقبل اُس کے ماضی سے بلند و رفیع اور ترقی یافتہ بھی ہوتا جاتا ہے۔ یہ اسی لئے کہ اُس کے پیش نظر مثل اعلیٰ ہے اور وہ اُس تک پہنچنے کی سعی بلیغ کرتا ہے اور جب وہ اُس کے قریب پہنچ جاتا ہے تو "مثل اعلیٰ" اس سے اور آگے بڑھ جاتی ہے۔ گویا اس طرح اُس کی ترقی کا چکر ختم نہیں ہوتا۔

لہٰذا از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے مثل اعلیٰ ہو اور وہ اُس کے حصول کے لیے سعی بلیغ کرے، اور اُس تک رسائی کے لیے اپنے تمام اعمال کا رُخ اُسی جانب پھیر دے کیونکہ اس دنیا میں انسان اُس کپتان کی طرح ہے جو موج در موج متلاطم دریا میں کشتی یا جہاز کی "ناخدائی" کر رہا ہو وہ کشتی کو اُس وقت تک پار نہیں لگا سکتا، جب تک کہ کنارے سے واقف نہ ہو اور اُس تک پہنچنے کے لیے اُس نے ایک نقشہ تیار نہ کر لیا ہو ورنہ تو وہ راہ سے بھٹک جائے گا، اور اُس کی کشتی موجوں کے تلاطم کی نذر ہو جائے گی۔

اسی طرح انسان مختلف "قوی" میں گھرا ہوا ہے۔ خواہشات ایک جانب کھینچتی ہیں مصوبات دوسری جانب پیش آتی ہیں، اور مختلف موثرات الگ اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ اب اگر وہ اپنی غرض کو محدود، اور اپنے "مثل اعلیٰ" کو معین نہ کرے تو یہی قوی اُس کو پارہ پارہ کر دیں، اور اُس کی راہیں منتشر اور پراگندہ ہو جائیں، اور وہ بھٹکے ہوؤں کی طرح بے مراد ہو کر رہ جائے۔

اور اسی کے لیے ارشاد ہے۔ اِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ (بیشک آپ اخلاق کے سب سے اونچے درجہ پر ہیں) "تزکیہ اور حکمت" یہی دونوں اخلاق کی عملی و علمی شکلیں ہیں اور ان ہی ہر دو کے کمال کا نام "مثل اعلیٰ" ہے غرض وہ مثل اعلیٰ جس کو انسان عقل و دماغ کی کاوش سے اپنے لیے تجویز کرتا ہے اکثر و بیشتر اپنے ماحول اور خارجی موثرات سے وابستہ ہو کر ماضی سے مستقبل کی جانب ارتقائی منازل طے کرتی رہتی ہے اور اسی لیے اس میں اختلاف موجود رہتا ہے (مگر یہ صرف مادی اعتبار سے صحیح ہے) لیکن رہ حقیقی مثل اعلیٰ جس کا تعلق انسان کی روحانی زندگی سے ہے (بقیہ نوٹ صفحہ ۱۴۰)

نفوسِ انسانی میں "مثلِ اعلیٰ" کا بہت اثر ہے، اور وہ انسان کی نظر کے سامنے ہر وقت جلوہ آرا ہے، اور اپنی جانب کشش کرتی، اور انسان کو اپنے ثبوت کے لیے دعوت دیتی رہتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر شخص کے مثلِ اعلیٰ کی شناخت اور اس کی حیثیت، اُس کے اعمال اور اُس کی زندگی کے طریقوں سے ہی واضح ہوتی ہے اور اخلاقِ انسانی میں ہر قسم کے مؤثرات (ماحول، مکان، اور تعلیم وغیرہ) مثلِ اعلیٰ کی معرفت و وساطت ہی سے اثر کرتے ہیں اور صاف صاف بات یہ ہے کہ یکتا اور منفرد "موثر" جو براہِ راست انسان کو متاثر بناتا ہے وہ صرف اس کی زندگی کا منتہائے مقصد "مثلِ اعلیٰ" ہے۔

مثلِ اعلیٰ کا اختلاف انسانوں میں "مثلِ اعلیٰ" کا اختلاف اس وسعت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ انسانوں کی شمار کے برابر ہی مثلِ اعلیٰ کا اختلاف بھی ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا۔

ایک کو دیکھیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ سرمایہ داری کا حصول، اور زندگی کی ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوزی میں منحصر ہے۔ اور دوسرے پر نظر ڈالیے تو اُس کی مثلِ اعلیٰ کامل العقل ہونے علوم کا ماہر بننے، اور معارف پر حاوی ہونے سے وابستہ ہے اور تیسرے انسان کی مثلِ اعلیٰ حقوقِ ملی و وطنی کی حفاظت و مدافعت، قوم کی رفعت و بلندی اور مساواتِ انسانی کی حمایت و

(بقیہ نوٹ متعلقہ صفحہ ۱۳۴) ابدیت اور سرمدی سعادت و مسرت سے ہے وہ ہر زمانہ میں خدا کے پیغمبروں کے ذریعہ انسانوں کی راہنمائی کرتی رہی ہے اور بنیادی مقصد کے پیش نظر اس کی وحدت میں کبھی دوئی کا گذر نہیں ہوا۔
رہا مسئلہ ارتقاء کا مادی و ذہنی پہلو سو یہ ایک مستقل معرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس کے قبول و عدم قبول کے تمام گوشوں پر بحث کیے بغیر اصل حقیقت کا واشگاف ہونا مشکل ہے اور یہ بحث "مباحثِ اخلاق" کے لیے موزوں [illegible] ہے اور جہاں تک اُس کے لیے موزوں ہو سکتی ہے وہ عنقریب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔

دعوت ہے۔

اسی طرح "مثل اعلیٰ" سادگی اور ترکیب کے اعتبار سے مختلف ہے۔ مثلاً ایک شخص کی مثل اعلیٰ ایک سادہ شکل میں ہوتی ہے جس کا نقشہ اس نے اپنے والدین سے سن سنا کر تیار کیا ہے۔

اور دوسرے کی مرکب شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا نقشہ اس طرح بناتا ہے کہ اول اخلاق سے متعلق بحث و مباحثۂ علمی کرتا اور اپنے معیارِ صحت کے مطابق خیر و شر کے پیمانہ سے فضائل اور ان کے مراتب کو پہچانتا ہے اور پھر ان کے ذریعہ سے نقشہ تیار کرتا ہے۔

مثل اعلیٰ کے اختلاف کا تو یہ حال ہے کہ خود ایک ہی انسان کے ایک زمانہ کے مقابلہ میں دوسرے زمانہ کی "مثل اعلیٰ" میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اسی طرح ایک قوم کی "مثل اعلیٰ" جبکہ وہ منازلِ ترقی کی جانب قدم اٹھاتی ہے بدلتی رہتی ہے

اور یہ کوئی مشکل بات نہیں ہے کہ "مثل اعلیٰ" کے بے شمار اور غیر محدود ہونے کے باوجود کوئی انسان یا کوئی قوم اپنے لیے ایک "مثل اعلیٰ" کو محدود و معین کرے۔ البتہ یہ سخت دشوار کام ہے کہ انسان یہ فیصلہ کرے کہ حسن و مناسبت اور حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے اس کے لیے کونسی "مثل اعلیٰ" قابلِ اختیار ہے۔

کسی ماہر علم الاخلاق یا فلسفی کے اختیار سے بھی یہ باہر ہے کہ وہ ایسی باریک اور لطیف مثل اعلیٰ کا نقشہ تیار کرے جو ہر ایک انسان اور ہر ایک قوم کے لیے مطابق ہو۔ کیونکہ ایک "مثل اعلیٰ" جو کہ ایک شخص کے ملکات و غرائز، اور اس کے عقل کے درجات کے مطابق "یعنی اس کے ماحول اور ترقی کے دائرہ کے مطابق" ہوتی ہے تو وہ بسا اوقات مسطورہ بالا امور کے اختلاف کی وجہ سے دوسرے شخص کے لیے قطعاً غیر مطابق ہوتی ہے۔

البتہ ایک ماہر علم الاخلاق اور فلسفی "مثل اعلیٰ" کی ایک ایسی عام صورت کا نقشہ ضرور تیار کر سکتا ہے کہ وہ اکثر انسانوں کے مطابق ہو سکے، جیسا کہ ایک "درزی" کے لیے یہ تو ناممکن ہے کہ وہ ایسا لبادہ یا سوٹ تیار کرے جو ہر ایک انسانی جسم پر راست آجائے البتہ یہ ممکن ہے کہ وہ متوسط اور متناسب قطع و برید کی وجہ سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے جسم پر موزوں ہو جائے۔

اور جس بات کو ہم آخری طور پر کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے ایسی کامل و مکمل "مثل اعلیٰ" کی ضرورت ہے جو ایسی خیر و فلاح کی صورت پیدا کر دے کہ انسان اپنی زندگی کے جس گوشہ میں بھی چاہے اُس "خیر" کو اپنا سکے۔ پس انسان کے کردار میں "مثل اعلیٰ" یہ ہے کہ وہ اپنے اندر تا بمقدور امانت، سعی عمل، استقلال اور مہارت و کمال کو بہتر سے بہتر طریق پر پیدا کرے۔

اور سیاستِ نفس کے لیے "مثل اعلیٰ" یہ ہے کہ ضبطِ نفس رکھتا ہو۔

اور معاملاتِ باہمی میں "مثل اعلیٰ" یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرے جس قسم کا معاملہ اپنے لیے پسند کرتا ہے، اور دوسروں کے لیے خیر و خوبی کا اُسی طرح خواہشمند ہو جس طرح اپنے نفس کے لیے چاہتا ہے۔

مثلِ اعلیٰ کے یہی وہ بنیادی حقائق ہیں جن پر مذہب اور عقل دونوں کا اتفاق ہے اور یہی وہ مثلِ اعلیٰ ہے جو مختلف درجات و مراتب کا وجود انسان کو حقیقی مثلِ اعلیٰ "سعادت ابدی" دسرمدی تک پہنچاتی ہے۔

مثلِ اعلیٰ کی تخلیق کن امور سے ہوتی ہے؟

انسان، جس مثلِ اعلیٰ کو اپنے لیے تجویز کرتا ہے اس کے لیے اہم مؤثرات دعوامل گھر کا ماحول، مدرسہ کا ماحول اور مذہبی ماحول

پس جو تربیت کہ بچہ کو گھر میں دی جاتی ہے اور جو کچھ وہاں رہ کر اپنے ماں باپ سے وہ سنتا ہے اور جس نظام پر اُس کے گھر کا کاروبار چل رہا ہے، اسی طرح وہ جو کچھ مدرسہ میں دیکھتا ہے اور اپنے اُستادوں سے سنتا ہے، اور جن کتابوں کو لازمی طور پر اُس کو پڑھایا جاتا ہے اور مشاہیر میں سے جس قسم کے ارکان سے اُس کے دل میں محبت پیدا کی جاتی ہے، اور اسی طرح جس مذہب کو وہ اختیار کرتا ہے، اور وہ مذہب[1] جس قسم کے نظام کا حامل ہے، اور آخروی حیات کو جن خدوخال کے ساتھ پیش کرتا ہے ناممکن ہے کہ انسان اُن سے متاثر نہ ہو اور یہی تاثیر کسی خاص مثلِ اعلیٰ کے انتخاب کا باعث بنتا اور اس کی تخلیق وتکوین کے لیے زبردست مؤثر ثابت ہوتا ہے[2] اسی طرح انسان کے فطری ملکات بھی اُس کے مثلِ اعلیٰ کی تشکیل و تصویر میں بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں غرض موروثی رجحانات، فطری ملکات، اور مذہبی تاثرات سب ہی مثلِ اعلیٰ کی تخلیق وتکوین میں معین و مددگار رہتے ہیں۔

مثلِ اعلیٰ کا نشوونما "مثلِ اعلیٰ" کے انتخاب میں یہ پہلو لائقِ حیرت ہے کہ اکثر وبیشتر انسان کو یہ پتہ بھی نہیں چلتا کہ اس میں اس مثلِ اعلیٰ کا وجود کہاں سے رونما ہو گیا اور اس نے اپنی تخم کاری کس طرح اس کے اندر ہوتی رہی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دراصل انسان کی پیدائش اور نشوونما کے ساتھ ساتھ وجود پذیر ہو کر نشوونما پاتی رہتی ہے اور اس کی ہستی سے جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ وہ یہ مشاہدہ کر سکے کہ یہ مثلِ اعلیٰ کب پیدا ہوئی اور اُس نے کب اُس کے اندر نفوذ کیا۔

یہ تو بچہ کی ابتدائی گھریلو تربیت کے وقت ہی نفسِ انسانی میں عالمِ تکوین سے آجاتی ہے

---

[1] علمی و عملی شہادت اس کو یاد دلاتی ہے کہ مذہب اسلام ہی اس بارہ میں سب سے بلند اور صحیح مقام رکھتا ہے [2] خارجی مؤثرات انسان کو کیا کچھ بنا دیتے اور اس کی زندگی کے مقاصد پر کتنا گہرا اثر ڈالتے ہیں مسطورہ ذیل حدیث اس کی جانب لطیف اشارہ کرتی ہے۔ ارشادِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے ما من مولود الا یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ وینصرانہ او یمجسانہ۔ ہر ایک بچہ خلقت کے وقت فطرت پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں

حتیٰ کہ خرافی حکایات وقصص اور مشاہیر عالم کے کارناموں کی پرشوکت داستانیں بھی اگر سنتا رہتا ہے تو مثل اعلیٰ غیر شعوری طور پر ان سے بھی وجود پذیری میں مدد حاصل کرتی رہتی ہے اور ان تغیرات سے اس میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے۔

پس جس طرح عمدہ ماحول سے بچپن میں خوشگوار تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور بُرے ماحول سے ناخوشگوار اثرات بالیدگی حاصل کرتے ہیں اسی طرح مشاہیر عالم اور شجاعان روزگار کے شجاعانہ اور عاقلانہ کارنامے ایک طرف اگر بچوں کو حیرت زا بناتے ہیں تو دوسری جانب ان کے مثل اعلیٰ کی نشوونما میں بھی معاون ثابت ہوتے اور سن شعور اور پختگی کے زمانہ میں اس کی مثل اعلیٰ کو روشن کرتے اور اس کی امیدوں کی آماجگاہ میں جرأت وشجاعت پیدا کر کے نظر میں وسعت اور عقل میں رفعت کو ترقی دیتے ہیں اور اس طرح مثل اعلیٰ حد کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ٹھیک اسی طرح بُرے حالات وکوائف اس کی مثل اعلیٰ میں جراثیم بن کر سرایت کرتے رہتے اور مثل اعلیٰ کے نقص وضیق کا سبب بنتے ہیں۔

مثلاً اگر کاروباری انسان اپنی زندگی کے ماحول کو کاروبار کے اندر ہی محدود رکھنے لگیں اور دوسرے شعبہ ہائے زندگی سے دلچسپی نہ لیں تو ان کی مثل اعلیٰ بلاشبہ ایک خاص دائرہ میں محدود اور تنگ ہو کر رہ جائے گی اور وسعت عقل اور وسعت نظر سے محروم ہو جائیں گے اور آخر کار ان کے عزائم میں کوتاہی اور پستی آجاتی ہے۔

اور یہی حال اکثر ان مزدور پیشہ لوگوں کی بڑی بڑی جماعتوں اور دفتری ملازموں اور کلرکوں کا ہے جو اپنی زندگی کو محدود وپالیست خدمات کے علاوہ کسی بڑے اور عظیم الشان کام میں صرف نہیں کرتے، اس لیے کہ نہ وہ اپنے مدرکات وعقل میں ترقی پیدا کرتے ہیں اور نہ اپنی نظر کو وسعت دیتے ہیں، اور ان کی ساری زندگی کا حاصل ایک ہی طرح کے اُلٹ پھیر کے سوا کچھ نہیں رہتا،

حالانکہ "مثلِ اعلیٰ" کی تنگی اور نقص میں بہت بڑا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ یہی انسان کو ہر عمل کی جانب برانگیختہ کرتی اور اس میں قوت و نشاط کا اضافہ کرتی رہتی ہے اور یہی اشیاء پر اپنے حکم کو بہتر طریقہ پر چلاتی اور نافذ کرتی ہے۔ کیونکہ انسان اس بات کا عادی ہے کہ وہ کسی شے پر حکم نافذ کرنے یا اس پر تنقید کرنے میں اپنے مثلِ اعلیٰ ہی کو پیشِ نظر رکھتا ہے اور پھر خطاء و صواب یا خیر و شر کا حکم دیتا ہے۔

پس اگر اس کی "مثلِ اعلیٰ" محدود اور تنگ ہو گی تو اس میں قوت و ہمت بھی کم ہو گی اور اس کا حکم بھی بُرا اور ناقص ہو گا، اور اگر مثلِ اعلیٰ ترقی پذیر ہے تو پھر قوت و نشاط میں بھی اضافہ ہوتا جائے گا اور اس کے ہر امر میں ترقی اور برتری جھلکتی نظر آئے گی۔

(۲)

علمِ اخلاق کے نظریے اور اُسکی تاریخ

شعورِ اخلاقی

اگر کوئی کام اخلاق کے مطابق انجام پا جائے تو وہ "عمل اخلاقی" کہلاتا ہے اور جس اخلاقی راہنمائی سے انجام پاتا ہے اس کو "شعورِ اخلاقی" کہتے ہیں۔ اس لئے علماء اخلاق کی نگاہ میں "شعور اخلاقی" ایک اہم مسئلہ ہے اور اس کے مباحث معرکۃ الآراء مسائل میں سے شمار ہوتے ہیں

اس مسئلہ کی بنیاد اس حقیقت پر قائم ہے کہ زندگی کے اعمال و افعال سے متعلق اکثر و بیشتر یہ کہا جاتا ہے کہ "یہ اخلاقی کام ہے اور یہ غیر اخلاقی" تو سوال یہ ہے کہ اس فیصلے کے وقت ہمارے پاس اس حکم کا سرچشمہ کیا ہوتا ہے اور وہ کون سی نفسیاتی قوت ہے جو اس حکم کے لیے منشا و مولد بنتی ہے! اور ہمارا وجدان یہ کس طرح ادراک کر لیتا ہے کہ یہ کام "خیر" اور "حق" ہے اور یہ "شر" اور "باطل"

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے جبکہ ہم صبح و شام یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ہی "عمل" ایک زمانہ میں یا بعض افراد اور قوموں کی نگاہ میں "خیر" سمجھا جاتا اور حق میں شمار ہوتا ہے اور دوسرے زمانہ میں یا بعض افراد و قوموں کی نظر میں "شر" اور "باطل" قرار پاتا ہے تو آخر وہ کون سا پیمانہ یا ترازو ہے جس سے اس عمل کے خیر و شر ہونے کی صحیح پیمائش اور صحیح وزن کیا جا سکے اور

اس حکم کی اساس و بنیاد کیا ہے؟

ماہرینِ فلسفۂ اخلاق نے اس سوال کو دو طرح سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) ایک فریق کا خیال ہے کہ ہر ایک انسان کے اندر ایسی قوت (فطری ملکہ) موجود ہے جو حق و باطل، خیر و شر، اور اخلاقی و غیر اخلاقی میں تمیز پیدا کرتی رہتی ہے، اور اگرچہ مختلف زمانوں، اور مختلف ماحول کے اعتبار سے اس وقت میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہو جاتا ہے لیکن وہ ہر ایک انسان کے اندر ودیعت اور اس کے خمیر میں گوندھ دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے اس کو ایک خاص قسم کا "الہام" ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کے خیر و شر کی قیمت سے خود بخود واقف ہو جاتا ہے اس سے متعلق علم اور تجربہ حاصل کیے بغیر بھی اشیاء پر ایک نظر ڈالنے سے فوراً ایک "الہامی شعور" پیدا ہو جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

یہ "قوت" ماحول، زمانہ، اور تربیت کا نتیجہ نہیں ہوتی اور نہ کسب و اختیار سے پیدا کی جاتی ہے بلکہ فطری ہے اور ہماری طبیعت کا جزء اور خالقِ فطرت کی جانب سے خیر و شر کی معرفت کے لیے اسی طرح بخشی گئی ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سننے کے لیے۔

لہٰذا انسان "اخلاقی حکم" میں اسی قوت کے اعتماد اور بھروسہ پر کسی شے کے مستحسن یا قبیح ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے۔

قوتِ نفسِ انسانی ہی اخلاقی حکم کا باعث ہوتی ہے اس کے قائل پھر باہم مختلف الرائے ہیں بعض اس قوت کا مرجع "عقل" کو ٹھہراتے ہیں اور بعض "شعور" کو۔

اس مذہب پر جب یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نورِ ضمیر اور قوتِ نفس حکمِ اخلاقی کا باعث بنتی ہے تو کسی اخلاقی حکم سے متعلق مفکرینِ اخلاق کے فیصلے مختلف بلکہ متضاد

کیوں ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگرچہ نورِ ضمیر (کانشنس) ہر ایک انسان کے لیے ہادی و مرشد ہے تاہم اس کے تابع افعال کے خارجی اسباب و وسائل اکثر جدا جدا ہوتے ہیں تو اگرچہ ضمیر اور قوت نفس انسانی کی ہدایت و رشد میں سب انسان مساوی ہو سکتے ہیں لیکن اسباب و وسائل کی عدم مساوات اس اختلاف کا باعث ثابت ہوتی ہے علاوہ ازیں جبکہ یہ مسلّم ہے کہ تمام انسانوں میں مثلاً قوت بصارت، دیکھنے، قوت سماعت، سُننے کی خدمات انجام دیتی ہیں تاہم ہر ایک شخص کی بصارت و سماعت میں کمیت و کیفیت دونوں لحاظ سے یکسانیت نہیں ہوتی تو نورِ ضمیر (کانشنس) کی ہدایت و رہنمائی کی خدمت میں یکسانیت کے باوجود قوتوں اور استعدادات کے فرق سے اختلاف ہو جانا کوئی مستبعد بات نہیں ہے۔

نیز کبھی کبھی یہ اخلاقی قوت "مرض" میں بھی مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ شر کو خیر اور خیر کو شر سمجھنے لگتی ہے۔ تاہم اس مرض کی وجہ سے وہ اسی طرح قابلِ ملامت نہیں ہے جس طرح آنکھ اپنے امراض کی وجہ سے قابل ملامت نہیں ہے تو ایسی حالت میں جس طرح ہم حساب کے چند طلبہ کو مثلاً "ضرب کا سوال" دیں اور بعض اُن میں سے صحیح حل کریں... اور بعض غلط اس کے باوجود ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ دیتے ہیں کہ صواب اس حل کے ساتھ ہے اور اُس کے ساتھ نہیں، اسی طرح "احکام اخلاقی" میں بھی جب انسان مختلف فیصلے دیتے ہیں اور بعض ایک عمل کو شر کہتے ہیں اور بعض خیر تو اسی طرح یقیناً ایک کی رائے صائب ہوگی اور دوسرے کی خطا اور صرف ایک اسی ملکہ کا یہ حال نہیں ہے بلکہ باقی تمام ملکات انسانی کا یہی حال ہے۔

(۲) دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خیر و شر کی معرفت کا اعتماد ——— دوسری

چیزوں کی معرفت کی طرح ——— تجربہ پر قائم ہے، اور اُس کا نشوونما ذکی ترقی، ترقی فکر اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کے اندر خیر و شر کے ادراک کے لیے قوتِ فکر کے علاوہ کوئی فطری و طبعی حاسہ موجود نہیں ہے۔ اور تجربہ ہی اُس کو یہ علم بخشتا ہے کہ بعض اعمال پر وہ "خیر" کا حکم لگا سکے، اور بعض پر "شر" کا۔

مثلاً ایک شخص نے مختلف اعمال کیے، اور پھر اُن کے نتائج کا مشاہدہ کیا تو بعض کے نتائج کو اچھا پایا تو اُن کے لیے خیر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا۔ اور بعض کے نتائج کو بدترین پایا تو اُن کے شر ہونے پر حکم لگا دیا، لہٰذا جس قوتِ اخلاقیہ کے ذریعہ سے ہم خیر و شر کو پہچانتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔ اور جب جب کوئی قوم تجربہ کے میدان میں ترقی کرتی جاتی ہے "تجربہ اخلاق سے متعلق" اُس کی رائے کو اعتدال کی طرف لاتا رہتا ہے اور وقتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اس کے اعتدال میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اور افراد و اقوام میں اشیاء پر خیر و شر کے حکم لگانے میں جو اختلاف آراء نظر آتا ہے وہ درحقیقت کثرتِ تجربات سے پیدا شدہ وسعت ادراک کے تفاوت پر مبنی ہوتا ہے۔

نیز اعمال پر خیر و شر کے احکام کا صادر ہونا اُس غایت اور غرض کے ماتحت ہے جو ہمارے اعمال یا اعمال کے محرکات کا مقصدِ وحید ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ ہمارے اندر اُن کے لیے ایک طبعی اور فطری ملکہ موجود ہے۔

غرض "یہ شعورِ اخلاقی" جس کا ہم ادراک کرتے ہیں ——— اور جو تجربہ کا نتیجہ ہے ——— درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے وحشیوں کی خرافات سے نکل کر مہذب و متمدن انسانوں کی آراء تک بلند ہوتا جاتا ہے اور اقوام کی ترقی کے زیرِ اثر اب بھی برابر ترقی کر رہا ہے۔[1]

---

[1] اس بحث کو دوسرا عنوان یہ ہے کہ علم اخلاق کا مرجع کیا ہے: [illegible] "[illegible]" کا [illegible] اور تجربہ ہے۔ [illegible] مزید بحث بر صفحہ ۱۴۵

قدرتی امر ہے کہ جس طرح ہر ایک مادی شے کے ناپ تول کے پیمانہ اور ترازو ہوتے ہیں اسی طرح کیا خیر و شر کے لئے بھی کوئی پیمانہ ہے جو اس اختلاف میں حق و باطل کا فیصلہ کرنے میں معین و مددگار ثابت ہو کیوں کہ ایسے پیمانہ کی اس وقت اور بھی زیادہ ضرورت محسوس ہوتی ہے جب کہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جس شے پر خیر ہونے کا فیصلہ دے چکا ہوتا ہے دوسرے وقت میں اس کے متعلق شر ہونے کا حکم لگا دیتا ہے۔

چنانچہ اس سوال کے جواب میں علماء اخلاق نے حسب ذیل متعدد پیمانوں کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) عُرف

انسان ہر زمانہ اور ہر موقعہ پر اپنی قوم کی عادات سے متاثر ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اپنی قوم ہی میں نشو و نما پاتا اور دیکھتا ہے کہ "قوم" بعض اعمال سے شغف رکھتی اور بعض سے پرہیز کرتی ہے اور یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ کسی شے پر حکم لگانے والی (اس کی اپنی قوت) میں ابھی تک نمو نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا وہ قوم ہی کی تقلید میں بہت سے کام کرتا اور بہت سے اعمال سے بچا رہتا ہے۔

اور ہر ایک قوم کے پاس ایک خاص "عرف" ہے اور اسی کی پیروی میں قوم کی بھلائی سمجھی جاتی ہے اور بچوں کو اسی کے زیر اثر

ادب سکھایا جاتا ہے اور اُن میں یہ غرور پیدا کیا جاتا ہے کہ اس میں ایک خاص قسم کی تقدیس ہے اور جو شخص بھی اُس سے باہر جاتا اور اس کے خلاف چلتا ہے تو اُس کے عمل کو ذلیل سمجھا جاتا، اور وہ عرف قومی کا باغی شمار کیا جاتا ہے اور قوم "عرف" کے احکام کروانی و تاکرونی کو مختلف طریقوں سے نافذ اور جاری کرنے کی سعی کرتی ہے، اُن میں سے چند طریقے حسب ذیل ہیں:۔

(۱) رائے عامہ۔ یہ عرف چلنے والوں کی مدح و ستائش کرتی، اور اُس سے مخالف راہ اختیار کرنے والوں کا استہزاء کرتی اور مذاق بناتی ہے۔

پس قوم کے خصائل و عادات یعنی طریقِ لباس، خورد و نوش، بات چیت، ملاقات و زیارات اور تمام تقلیدی امور اسی لئے بہت ہی محکم اور مضبوط ہوتے ہیں کہ عامۃ الناس اس طریقہ پر چلنے والوں کی مدح سرائی کرتے اور اُن کی مخالفت کرنے والوں کی مذمت و تحقیر کرتے رہتے ہیں یہی وہ باعث و سبب ہے جو ایک امت کے افراد کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ دوسری اُمت کے اُن عادات و خصائل کا مذاق اڑائے اور استہزاء کرے جو اُن کی اپنی عادات و خصائل کے خلاف ہیں۔

(۲) روایات و نقول۔ وہ تمام روایات و نقول جو تم کہانیوں اور افسانوں کے نام سے بیان کرتے ہو اور اُن میں یہ تذکرہ کرتے ہو

کہ جن لوگوں نے عُرف کی مخالفت کی تھی جن اور شیاطین نے اُن سے انتقام لیا، اور جنھوں نے اُس کے حکم کی اطاعت و پیروی کی فرشتوں نے اُن کو اچھا بدلہ دیا۔

(۳) **قومی و مذہبی نشانات**۔ وہ تمام امور جو قومی و مذہبی نشانات تہوار، مجالس و محافل اور موسیقی (وغیرہ) کی شکل میں قائم کئے جاتے ہیں یہ ایسے امور ہیں جو رجحانات طبعی کو برانگیختہ کرتے، اور اُن امور کی پیروی پر آمادہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے تہوار منائے جاتے اور مجالس منعقد کی جاتی ہیں۔

اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کی انسان بالطبع خوشی کے موقع پر، رنج کی حالت میں، عرسوں کے زمانہ میں، قبور کی زیارت میں اور اسی طرح کے دوسرے موقعوں پر پیروی کیا کرتا ہے

اور یقیناً لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آیا ہے کہ وہ خیر و شر کا معیار "عُرف" کی موافقت و مخالفت ہی کو سمجھتے تھے۔ اور جن امور کے بارہ میں عرف کی سند نہ ہوتی تھی اُس میں وہ آزاد ہوتے تھے کہ جس طرح جی میں آئے کریں۔ بلکہ اکثر عامۃ الناس ہمارے زمانہ میں بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں اور بہت سے کام کر گذرتے ہیں نہ اس لئے کہ وہ کسی عقلی اساس پر قائم ہیں بلکہ محض اس

لے دراصل "عرف" چند مجموعہ امور کا نام ہے بعض وہ قومی عادات و خصائل ہوا ہی نے عادت سے کہ ان کو ہمارے آباؤ اجداد سے اپنے فرزند و رفتری ملک) کی بنا پرا اہام دیا تھا۔

لبعض وہ اعمال ہو اگرچہ عقل پر مبنی نہیں ہوتے گر ان کا مبنی تحفظ نفس ہوتا ہے مثلاً قوموں کا ایک وقت بعض اعمال سے فال نیک لینا اور دوسرے وقت میں اُن ہی کو فال بد شمار کرنا اور اس تغیر کا سبب یہ ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔

لیے کہ اُن کی قوم کی عادات و رسوم کے مناسب ہیں اور بہت سے کاموں سے اس لیے بچتے ہیں کہ اُن کی قوم میں اُن کا رواج نہیں ہے گویا اُن کے خیال میں خیر و شر کا پیمانہ صرف اُن کی قوم کا "عرف" ہے اور بس۔

تم نے اکثر عوام میں دیکھا ہوگا کہ اگر اُن کے کنبہ کا کوئی شخص بیمار پڑ جائے تو وہ کبھی دوا دارو نہ کریں گے اور کسی طبیب کو نہیں دکھائیں گے کیونکہ ایسا کرنے میں اُن کی قوم اُن پر کوئی تنقید اور نکتہ چینی نہیں کرتی اور اگر وہ مریض مر جائے تو اُس کے سوگ اور ماتم میں بے شمار خرچ کر ڈالیں گے۔ محض اس لیے کہ وہ اگر ایسا نہ کریں گے تو اُن کا ماحول اُن کو سخت عار دلائے گا کیونکہ ایسا نہ کرنا اُن کے عرف میں قابلِ اعتراض ہے اور غیر پسندیدہ ہے۔ (وعلیٰ ہذا القیاس)

لیکن بحث و نظر کے بعد یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عرف کسی طرح خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اُس کے بعض اوامر و احکام قطعاً غیر معقول ہوتے ہیں اور بعض سخت مضرت رساں۔

دیکھئے بہت سے ایسے اعمال ہیں جن کی خطا اور بُرائی آج روزِ روشن کی طرح ظاہر

(نوٹ متعلق صفحہ ۱۴۸) کہ مثلاً وہ ہوائی شب کے رفتاری کو پسند کرتے تھے لیکن کسی ایک وقت میں اُن کے آباؤ اجداد کی کشتی اُلٹ جاتی یا تند آندھی کی مصیبت آ جانے سے اُن کے اعتقاد نا سعید پر مُہر لگ گئی کہ جب کبھی ایسا وقت ہوگا تو اس قسم کے حادثات ضرور رونما ہوں گے۔ اور سابق کی طرح مصائب کا شکار بننا لازم ہوگا۔

اور بعض وہ قوانین اور آئین جو کسی قوم کے رجحانات میں استحسان اور قبولیت کا درجہ پا چکے ہوں اور اُن کو سلف سے خلف تک اس استحسان و قبول کی صورت میں اُنہوں نے بطور وراثت پایا ہو مثلاً بعض وہ اعمال جراءت و تہور جو اگرچہ فی الحقیقت غیر مفید ہیں مگر ایک قوم کے آئین اور رسم و رواج میں قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔

اور بعض وہ تجربے جو پہلے لوگوں نے بعض اعمال کے متعلق کیے اور اُن میں کچھ کو مفید پایا اور کچھ کو مضر، بالآخر اُنہوں نے خود بھی اُن کے مفید و مضر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا اور پچھلوں کو بھی اُن کے اختیار اور اُن سے اجتناب کی ترغیب دی۔ (مؤلف)

باہر ہے مگر بعض اقوام اُن کو بہترین عمل شمار کرتی اور اُن کے کرنے کا حکم دیتی تھیں، جیسا کہ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا۔ بعض عرب قبیلوں میں اور دوسرے ملکوں کی بعض اقوام میں زمانۂ جاہلیت میں معیوب اور گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قرآن عزیز میں ہے۔

وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ	اور جب کوئی اُن کو خوشخبری سناتا کہ تمہارے لڑکی
وَجْهُهٗ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ. يَتَوَارٰى	پیدا ہوئی ہے تو اُن کے چہرہ پر سیاہی دوڑ جاتی
مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْٓءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ	اور وہ غصہ میں کپکپا جاتے اور قوم سے اُس
اَيُمْسِكُهٗ عَلٰى هُوْنٍ اَمْ يَدُسُّهٗ	برائی کو جس کی بشارت دیے گئے تھے چھپاتے
فِى التُّرَابِ اَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ (نحل)	پھرتے تھے کہ آیا اُس کو ذلت کے ساتھ رکھیں
	یا مٹی میں زندہ درگور کردیں جو حکم وہ لگاتے
	ہیں نہایت ہی مکروہ اور بُرا ہے۔

اسلام آیا تو اُس نے جاہلیت کی اس عادتِ بد سے اُن کو روکا اور اُس عمل کا گناہ اُن پر واضح کیا۔

اور رومیوں میں باپ کو اولاد کے مار ڈالنے یا زندہ رکھنے کا قانونی حق تھا اور آزاد انسانوں کو زبردستی غلام بنالینا اس طرح عام تھا کہ اُس کو ختم کرنے میں سخت سے سخت محنت و مشقت کے باوجود یورپ کی نوآبادیات میں صدیوں تک کامیابی نہ ہوسکی۔ البتہ گذشتہ قریبی زمانہ میں اُس کا انسداد ہوسکا۔

اور اب بھی افریقہ کے درمیانی علاقوں میں حبشیوں کی آبادیوں میں کسی سیّاح کا امن سے گذرنا ممکن ہے اس لیے کہ اُن کا اعتقاد ہے کہ اجنبیوں کے لیے اُن پر کوئی راہ نہیں ہے لہٰذا وہ قتل کردینے کو ادنیٰ گناہ بھی نہیں سمجھتے ورنہ اُن کی زندگی کی حفاظت اپنے ذمہ ضروری

جاتے ہیں۔

مگر آج اس زمانہ میں ہم اُن تمام عادات وخصائل پر ضرر کاری کا حکم لگاتے، اور اُن کو نہایت بُرا جانتے ہیں۔ تو جب "عرف" اتنی کثرت کے ساتھ خطا کرتا رہتا ہے تو کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا کہ ہم اُس کو اپنے اعمال کا پیمانہ بنائیں کہ جس سے خیر وشر کی تمیز کرسکیں۔

نیز اگر لوگ اسی سپرد "عرف" پر گامزن رہتے تو زمانہ اپنی قدامت سے ایک انچ آگے نہ بڑھتا اس لیے کہ بلاشبہ اس کی ترقی کے کفیل وہی افراد ہیں جو اپنی قوم کے غلط طرز عمل کو غلط سمجھتے اور مبنی بر خطا جانتے ہیں، اور اُن میں ایسی شجاعت اور دلیری پائی جاتی ہے کہ وہ عرف کے مخالف اور حق کے داعی بن جاتے ہیں اور وہ کھلے بندوں عرف اور قدامت کے خلاف اعلان جنگ بپا کرتے، اور اس کے لیے خود کو تکالیف ومصائب کا شکار بنا لیتے ہیں اور اُن کی اس حالت سے متأثر ہو کر آہستہ آہستہ بہت سے انسان اُن کے ارد گرد جمع ہو جاتے اور اس انتشار میں اُن کی رائے کو قبول کر لیتے ہیں، تا آنکہ قدیم غلط روی مٹ جاتی ہے اور اُس کی جگہ حق وصواب لے لیتا ہے چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت بھی اسی مقصد کو پورا کرتی ہے اور اُن کے جانشین "مصلحین اُمت" ہمیشہ اسی اعلان حق کے جہاد میں مصروف رہتے ہیں۔

البتہ یہ صحیح ہے کہ عرف میں پیمانہ بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے باوجود اُس سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کو نیک عادات کی مخالفت سے باز بھی رکھتا اور کبھی کبھی خیر وشر کے درمیان امتیاز بھی پیدا کر دیتا ہے۔ کیونکہ بہت سے انسان چوری اور شراب نوری سے محض اس وجہ سے بچے رہتے ہیں کہ اُن کے عرف میں ان امور کو معیوب سمجھا جاتا ہے اور اس لیے وہ سخت تنقید اور تحقیر وتذلیل سے خوفزدہ ہو کر محترز رہتا ہے۔

۳۔ مذہب سعادت۔ نوٹ۔ فکر اس علمی بحث کے سلسلہ میں کہ خیر وشر کا پیمانہ کیا ہے

ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ صرف "سعادت" ہی ایک چیز ہے جو خیر و شر کا پیمانہ بن سکتی ہے۔ یعنی اُن کا خیال یہ ہے کہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور غایت الغایات صرف "حصولِ سعادت" ہے اور بس۔ اور "سعادت" سے اُن کی مراد وجودِ لذت اور فقدانِ الم ہے نہ کہ "سعادتِ اُخروی"۔

بہرحال وہ صرف "لذت" کو اعمالِ خیر و شر کا پیمانہ تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس عمل میں جس درجہ کی بھی لذت پائی جائے اُسی مقدار سے وہ خیر ہے۔ اور جس درجہ کا اس میں الم موجود ہو اُسی مقدار سے وہ شر ہے۔ مگر مذہب "سعادت" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان مطلق "لذت" کا طالب ہو خواہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ تر ہی کیوں نہ ہو ——— اس لئے کہ کوئی عمل بھی معمولی سے معمولی لذت سے خالی نہیں ہوتا ——— بلکہ وہ اس کا طالب و داعی ہے کہ انسان بڑی سے بڑی لذت کی خواہش کرے، اور اگر اُس کو اعمال پر اختیار دے دیا جائے تو وہ سب سے بلند اور اعلیٰ و ارفع لذت کو اختیار کرے۔

نیز لذت کی مقدار کا اندازہ کرنے کے لیے دو چیزوں "شدت" اور "مدت" کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے ——— اس لیے کہ شدت سے کیفیت اور مدت سے اُس کے زمانۂ بقا کا پتہ چل سکے گا ——— اسی طرح الم کے اندازہ کے لیے بھی ان دونوں کی رعایت مفید ہے کیونکہ الم کے ذریعہ لذتِ سالبہ کا حال معلوم ہوتا ہے۔

اس کو یوں سمجھیے کہ اگر ہمارے پاس تین لذتیں ہوں تو اُن کا اندازہ ترتیب وار (۳ و ۴ و ۵) مقدارِ لذت کے ساتھ کرنا چاہیے پس جس لذت کی مقدار مثلاً (۵) ہو وہ بلاشبہ اُس لذت سے بہتر اور افضل ہے جس کی مقدار (۳ یا ۴) ہے اور (۳ + ۴ = ۷) درجہ کی لذت (۵) کے مقابلہ میں افضل رہے گی

اسی طرح اگر آلام کو (۲ و ۴ و ۵) کی نسبت سے اندازہ کریں تو (۲) درجہ کا الم (۴ و ۵) درجہ کے الم سے غنیمت رہے گا، اس لیے کہ وہ لذت سے قریب ہے اور (۴) درجہ کا الم (۵) درجہ کے مقابلہ میں مغتنم شمار ہوگا۔

اور اگر کسی عمل میں لذت (۴) درجہ ہو اور الم بھی (۴) درجہ تو دخلاقی نقطۂ نظر سے اُس عمل کا کرنا نہ کرنا مساوی حیثیت رکھے گا البتہ بعض حالات میں اُس کا اختیار نہ کرنا اختیار کرنے کے مقابلہ میں مناسب رہے گا۔

اور اگر دو لذتیں "شدت" (کیفیت) میں برابر ہوں تو وہ لذت افضل رہے گی جو مدت (بقاء) کے اعتبار سے طویل اور دراز ہو۔

فلاسفہ کی یہ جماعت بھی دو گروہ میں تقسیم ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ عامل کی لذت شخصی ہے اور وہ اُس کا نام "مذہب سعادتِ شخصیہ" رکھتے ہیں۔

اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ ہر ایک ذی حس مخلوق کی "مشترکہ لذت" ہے اور اُس کا نام "مذہب سعادتِ عامہ" ہے۔

سعادتِ شخصی

اس مذہب کی "آواز" انسان کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کا طالب، اور خواہشمند ہو، اور اُس کا فرض بتاتی ہے کہ وہ اُس کے حصول کے لیے اپنی تمام توجہ کو صرف کردے۔

پس اگر انسان متردد ہو کہ دو کاموں میں سے کس کام کو کرے۔ یا کسی ایک کام کے

بارہ میں سوچتا ہو کہ کرے یا نہ کرے تو اس مذہب کے مطابق اُس کو یہ غور کرنا چاہیے کہ ان کے اور شخصی لذائذ و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے، اور مقابلۃً کس عمل میں لذت والم کی کمی یا بیشی ہے اس کے بعد جس عمل میں لذتوں کا وزن زیادہ نظر آئے وہ خیر ہے اور جس میں آلام کا وزن زیادہ ہو، وہ شر ہے اور جس میں دونوں برابر ہوں اُس کے کرنے نہ کرنے میں وہ مختار ہے۔

اس مذہب کا سب سے بڑا امام اپیقورس ہے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اعمال کا وزن صرف

لہ اپیقورس ([illegible]) یونانی فلسفی ہے ۳۴۲ق م سے ۲۷۰ق م تک زندہ رہا، ۳۰۶ق م میں اُس نے اپنا ایک اسکول قائم کیا، اور تقریباً سو برس سے زائد مدت تک وہ لوگوں میں مقبول رہا، اُس نے اپنی تعلیمات کو منطق، طبیعیات اور اخلاق میں جدا جدا تقسیم کیا ہے، ان میں سے اس مقام کے لیے سب سے اہم "مباحث اخلاقیہ" ہیں۔ اُن کے بارہ میں جو اُس کی رائے ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

(الف) اپیقورس ([illegible]) کا خیال ہے کہ سعادت یا لذت ہی انسان کا انتہائی مقصد ہے اور اُس کے ماورائے زندگی میں کوئی "خیر" موجود نہیں ہے اور الم سے زیادہ دوسری کوئی شے "شر" نہیں ہے

اور یہ کہ اخلاق صرف حصولِ سعادت کے لیے عمل کرنے کا نام ہے ورنہ نفس "ذاتی فضیلت" کی کوئی قیمت نہیں ہے بلکہ اُس کی قدر و قیمت بھی صرف اُس لذت کی وجہ سے ہے جو اُس کے ہمرکاب ہے۔

اپیقورس کے "علم الاخلاق" کا تنہا یہی ایک مبدء یعنی ایک اساس ہے اُس کے علاوہ جو کچھ اُس کے یہاں پایا جاتا ہے اسی لذت کی تشریح و تفصیل ہے جس کو وہ حیاتِ انسانی میں خیر محض سمجھتا ہے۔

اپیقورس کے نزدیک سعادت کے وہ معنی ہرگز نہیں ہیں جو زمانہ موجودہ میں سمجھے جاتے ہیں اور جیسا کہ یونانیوں کا خیال ہے بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم کو اول زندگی کے تمام مراحل پر نظر ڈالنی چاہیے۔ اس کے بعد ہم لذتِ حیات کے حصول کے لیے طالب ہوں، پس اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ فلاں عیش و لذت کے بعد اس سے کہیں زیادہ تکلیف و الم پیش آنے والا ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی خواہش کی باگوں کو روک لیں اور موجودہ لذت کے لیے دائمی الم کو دعوت نہ دیں۔

اور اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ رنج و الم سہنے کے بعد ایک بڑی لذت ہاتھ آئے گی تو اُس الم کو برداشت کرنا اُس پر ضروری اور فرض ہوگا، گویا وہ لذت کا اس کی طلب، اور الم انگیز انجام سے گریز کو داعی ہے۔

(ب) اپیقورس یہ بھی کہتا ہے کہ عقلی و معانی لذتیں بدنی و جسمانی لذتوں سے زیادہ اہم اور قابلِ توجہ ہیں، اس لیے کہ جسم تو لذت والم کا احساس صرف اُسی وقت کر سکتا ہے جس وقت تک کہ اُس کا وجود ہے۔ نیز جسم تو ماضی کی لذتوں کا

(بقیہ صفحہ ۱۵۵)

وقتی لذائذ و آلام کے اعتبار سے نہیں کرنا چاہئے بلکہ اس کے لیے انسان کو اپنی زندگی کے پورے نظامِ عمل کو پیشِ نظر رکھنا اور پھر یہ غور کرنا ضروری ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں کونسا عمل اُس کے لیے سب سے زیادہ موجبِ لذت ہے اور کونسا باعثِ الم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۴) یاد رکھ سکتا ہے اور نہ لذاتِ مستقبل کی توقع اس میں پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن روح ان ہر دو قسم کی لذتوں کی یاد اور توقع رکھ سکتی ہے اور رکھتی ہے۔ اس لیے اُس کی لذتیں پائدار اور سرمدی ہوتی ہیں اور عقل و روح جسم کی ہر قسم کی لذات و حصولِ لذات کی بھی خبر رکھتی ہے، اور لذات سے متعلق یادِ ماضی اور توقعِ مستقبل کا اور اضافہ کرتی ہے۔ ابیقور اس لیے یہ بھی کہتا ہے کہ بہترین لذت —— کہ جس کی جستجو کرنا از بس ضروری ہے —— طمانیتِ عقل و روح کی لذت ہے اور وہ اس کا بھی قائل ہے کہ انسان کو سعادت کے بارہ میں خارجی لذتوں کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اس معاملہ میں اپنے نفس کی اندرونی حالت پر اعتبار کرنا لازم ہے (یعنی یہ کہ نفس و روح کو اطمینان حاصل ہے یا نہیں) اُس کے خیال میں ایک دانا ہر قسم کی جسمانی تکالیف و آلام کے باوجود "مالکِ سعادت (سعید) ہو سکتا ہے، اس لیے کہ راحتِ نفس اور اطمینانِ عقل ہر قسم کے جسمانی لذائذ سے بہتر اور برتر ہے۔

بایں ہمہ اُس کے نزدیک عمدہ اور پاک جسمانی لذتیں نہ ناجائز ہیں اور نہ قابلِ حقارت و ذلت، اور جب تک کہ اُن کے استعمال سے دائمی لذت کو نقصان اور ضرر نہ پہنچے کسی شخص کا اُن سے فائدہ اٹھانا اور متمتع ہونا ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور ابیقوریون عقلی لذتوں میں سب سے بہتر لذت "صداقت" کو سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا مدرسہ یا اسکول چند مخصوص فلسفیوں کی فلسفیانہ موشگافیوں کا مجموعہ نہیں تھا بلکہ "صادقین" کا ایک گروہ تھا جو عملی صداقت کو معیارِ زندگی بنائے ہوئے تھا

(ج) ابیقوریون ایجابی لذتوں کے مقابلہ میں سلبی لذتوں کی جانب زیادہ متوجہ ہیں اور لذتِ سلبیہ سے اُن کی مراد "الم کا نہ ہونا" ہے۔ اسی لیے وہ لذائذِ ذاتیہ کو مستقل اہمیت نہیں دیتے، اور اُس کے ساتھ تقلیلِ الم کو ضروری جانتے ہیں، اور نہ وہ یہ مانتے ہیں کہ لذتوں کے حصول کے لیے شعور و احساس کو برانگیختہ کیا جائے بلکہ اُن کے یہاں سب سے زیادہ زور سلبی لذتوں پر (مثلاً قلق و اضطراب پیدا کرنے والے امور سے پرہیز اور قلبی سکون و اطمینان کے مخالف امور سے اجتناب پر) دیا جاتا ہے۔

(د) ابیقوریون کا مذہب یہ بھی ہے کہ "سعادت" حاجات و ضروریات اور رغبتوں کی کثرت اور اُن کی بالیدگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اُن کے خیال میں حاجتوں اور رغبتوں کی کثرت "وجودِ سعادت" کے لیے

(بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۵۶)

اس لیے کہ مثلاً تلخ دوا کا استعمال تکلیف و الم کا باعث ہوتا ہے لیکن اکثر اس کا استعمال اس تکلیف سے زیادہ تکلیف یعنی "مرض" کے مٹانے کا سبب بنتا ہے اس لیے اس قسم کے عمل کو خیر ہی کہا جائے گا۔ صاحب حزم و احتیاط کی قدرت سے یہ باہر نہیں ہے کہ وہ آئندہ حاصل ہونے والی بہترین لذت کے مقابلہ میں وقتی اور ناپائیدار لذت کو ترک کرکے ماضی کو شاندار مستقبل پر قربان کردے۔

اسی اصول کے پیش نظر ابیقوریوں نے عقلی و روحانی لذت کو جسمانی لذت کے مقابلہ میں افضل و برتر سمجھا ہے کیونکہ جسمانی لذت ایک بے وقعت اور فنا ہونے والی چیز ہے اور لذتِ عقلی ایک سرمدی اور ابدی لذت ہے۔ اسی طرح جسمانی لذت اس تحصیلِ علم کے مقابلہ میں جو کہ طمانیت کا باعث بنتا ہے۔ ہیچ و ہیچ ہے۔ کیونکہ یہی وہ پائدار لذتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان حوادثِ زمانہ اور انقلاباتِ دہر کے مقابلہ کے لیے سامان مہیا کرتا ہے۔

لہٰذا اس مذہب کے مطابق فضائل صرف اس لیے فضائل کہے جانے کے مستحق ہیں کہ وہ عمل کرنے والے کے لیے "بہتر لذت" کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً "پاکدامنی" فضیلت ہے اور "فحش زندگی" رذالت کیونکہ اگر باریک بینی سے محاسبہ کیا جائے تو پاکدامن کو اپنی پاکدامنی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۵) بہت زیادہ موجب ضیق و پریشانی ہوتی ہیں اور سعادت میں ترقی کرنے کے بجائے انسانی زندگی میں پیچیدگیاں اور دقتیں پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بہت اہم فریضہ ہے کہ ہم اپنی طاقت و مقدرت کے موافق اپنی خواہشات و ضروریات کو کم سے کم کر لیں۔

ابیقور خود بھی سادہ معاشرت رکھتا تھا اور اپنے پیروؤں کو بھی یہی تلقین کرتا تھا کہ اس طرح سادہ زندگی بسر کریں۔ اس کا اعتقاد تھا کہ سادہ اعتدال اور عفت کی زندگی "سعادت" (لذت) کے بہترین وسائل میں سے ہے اور یہ کہ لوگوں کی اکثر خواہشات مثلاً "طلب شہرت" وغیرہ نہ ضروری ہوتی ہیں اور نہ مفید۔

میں ذلت کے آلام سے تحفظ، انسانوں کی نظروں میں احترام، اور وقار و ثقاہت کے تصور کی
جو لذت و نشاط حاصل ہوتی ہے وہ اُس کی نگاہ میں محض کار انسان کی اس وقتی لذت کے مقابلہ
میں جس کے بعد دُکھ درد، عدم ثقاہت، اور بربادیٔ مال و آبرو یقینی ہے ہر طرح قابل ترجیح اور
لائق اختیار ہے۔ اس ایک ہی مثال پر سچ کے مقابلہ میں جھوٹ کو اور امانت کے مقابلہ میں
خیانت وغیرہ کو قیاس کر لیجئے۔

بعض لوگوں کو ابیقور کے مذہب کی حقیقت سمجھنے میں سخت ٹھوکر لگی ہے، اس لئے
کہ اُن کے خیال میں ابیقور کا مذہب "انسان کو جسمانی لذتوں کے انہماک، اور شہوات و خواہشات
پر جرأت کی دعوت دیتا ہے۔ اس غلط فہمی کی بنا پر انہوں نے ابیقور کے مذہب اخلاق میں
فاسق و فاجر کے فسق و فجور کو بھی شامل کر لیا۔ حالانکہ اُس کی تعلیم میں ان بیہودہ امور کے لیے
قطعاً کوئی جگہ نہیں ہے بلکہ خود اُس نے اپنی بعض کتابوں میں اس غلط فہمی کے خلاف صدائے
احتجاج بلند کی ہے۔

اس دور جدید میں اس مذہب کے قائل بہت ہی کم ہیں، البتہ ہوبز (۱۵۸۸-۱۶۷۹ء) اور
اُس کے مقلدین کا یہ مذہب ضرور رہا ہے۔

غرض اُنہوں نے خیر کے تمام رجحانات کو حسب ذاتی اور لذت شخصی میں محدود کر دیا
اور صاف کہہ دیا کہ ہم کسی عمل کو جب ہی خیر یا شر کہیں گے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے
عامل کے لیے کس مقدار میں لذت پائی جاتی ہے اور کس مقدار میں الم۔

اس مذہب میں یہ بہت بڑا نقص ہے کہ یہ انسان کو خود بین اور "خود غرض" بناتا ہے
اور دوسرے انسان زندہ رہیں یا مر جائیں، نفع اٹھائیں یا نقصان پائیں اُس کو اپنی ذات
کے علاوہ کسی سے سروکار نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کو دوسرے انسانوں کے نفع کی جانب کبھی

رغبت ہوتی بھی ہے تو صرف اس لیے کہ اُس کے خیال میں اُس کا ذاتی نفع اُس پر منحصر ہے اور اسی طرح اگر اُس کو کسی کے رنج سے رنج اور دُکھ سے دُکھ پہنچتا ہے تو وہ بھی محض اس لئے کہ اُس رنج اور دُکھ کا اثر اُس کی ذات پر بھی پڑتا ہے

اس دنیائے انسانی میں ہمیشہ ایسی جماعتیں اور ایسے انسان موجود رہے ہیں اور رہتے ہیں جو اس مذہب سے ناآشنا ہونے کے باوجود اس مذہب کی عملی زندگی پر کاربند رہنا ضروری سمجھے، اور اُس کے بتائے ہوئے نظریہ پر عامل نظر آتے ہیں۔

سرمایہ دار، مزدور، صنّاع، تاجر، وظیفہ خوار، اور ملازم پیشہ، غرض ان میں سے کسی طبقہ پر نظر ڈالیے ہر طبقہ کا ایک بڑا گروہ اپنے اعمال میں صرف خود بینی اور ذاتی منفعت کا خواہاں نظر آئے گا اور دوسروں پر اگر اُن کی نظر پڑے گی تو محض اس نیت سے کہ یہ میرے ذاتی مصالح کی خدمت کے لیے ایک "پونجی اور سرمایہ" ہیں۔

تم ان کی زبانوں پر انسانیت، مساوات، اخوت، وطنیت، ایثار، قربانی اور اسی قسم کے بہت سے الفاظ پاؤ گے لیکن درحقیقت اُن کی نظروں میں مد فضیلت یا خیر فقط اسی کے معنی ہیں کہ اپنا اُن کی ذات کو "لذت" اور نفع حاصل ہو اور بس۔ چنانچہ ان کی حقیقی حالت کا نقشہ شاعر کے اس مصرعہ سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔

إذا مِتُّ ظمآناً فلا نَزَلَ القطر

(اگر میں پیاسا مر جاؤں تو دنیا میں پھر کبھی ایک قطرہ پانی نہ برسے)

مگر جب حضرت عیسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی اصل تعلیم، اور اسلام کی مقدس تعلیم نے حیاتِ اجتماعی کے لیے قربانی کو فرض قرار دیا، ایثار، احسان اور اخوت کو بہترین فضائل میں شمار کیا، اور علم و عقیدہ کے ساتھ ساتھ اُس کی عملی مثالیں اور مجسم انسانی نمونے

پیش کیے، اور چنانچہ جب ان مذاہب کو فروغ ہوا، اور اُن کی بیش از بیش ترقی ہوئی تب "ابیقوری" مذہب کو گھن لگنا شروع ہو گیا، اور آہستہ آہستہ وہ فنا ہونے لگا۔ اس لیے کہ ایثار اور قربانی" جیسے شریفانہ فضائل کا "حُبّ ذات اور خود غرضی" کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے

اس اہم اعتراض کے علاوہ اس مذہب پر یہ چند اعتراضات اور کیے گئے ہیں۔

(۱) اگر خیر و شر کا پیمانہ "شخصی و انفرادی لذت" ہے تو یہ ناممکن نہ سہی مگر سخت دشوار ہو جائے گا کہ حُسنِ سلوک اور احسان کو فضیلت کہا جا سکے حالانکہ دنیا ِ انسانی کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بہت بڑی فضیلت ہے۔

(۲) اگر انسانوں کے درمیان باہمی ارتباط کا خیال مطلق نہ کیا جائے یا یوں کہہ دیجئے کہ اگر شخص و فرد کو جماعت کا عضو نہ شمار کیا جائے اور اس نقطۂ نظر سے اس پر عائد شدہ جماعتی حقوق و واجبات کا اعتبار ترک کر دیا جائے اور ان حقوق و واجبات میں جماعت کے افراد کا جو نفع و نقصان یا لذت و الم ہے اس کی بھی پرواہ نہ کی جائے تو پھر فضیلت اور رذالت نیز خیر اور شر کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اور اگر ان امور کا لحاظ ضروری ہے تو پھر لذتِ شخصی کو خیر و شر کا آلہ تسلیم کرنا بالکل غلط ہے۔

(۳) اس مذہب کو صحیح تسلیم کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو شخص دوسروں کے مصالح اور منافع کی خاطر اپنی لذت بلکہ زندگی کو ہیچ کر ایثار کرے تو وہ قابلِ نفرت و حقارت ہے اور جو اپنی ذاتی مصالح پر جماعت کی سعادت اور حیات کو قربان کر دے وہ باعثِ عزت و تکریم ہو حالانکہ ایسے ذلیل، حقیر اور پوچ نظریہ کو کوئی ذی ہوش بھی ایک لمحہ کے لیے قبول نہیں کر سکتا۔

(ب) مذہب سعادتِ عام[1]

مذہب منفعت

اس مذہب کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی میں جس چیز کا طالب اور جویا ہونا چاہیے وہ نوع انسانی بلکہ ہر ذی حس کی "سعادت و فلاح عام" ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جب ہم کسی کام پر خیر یا شر ہونے کا حکم لگائیں اور دیکھیں کہ اس عمل سے لذت و الم میں سے کونسی چیز ظاہر ہوتی ہے تو اُس وقت صرف ذاتی اور شخصی لذائذ و آلام پر ہی نظر نہ رکھیں بلکہ تمام نوع انسانی، نوعِ حیوانی، بلکہ تمام ذی حس اشیاء کے لذائذ و آلام کا لحاظ رکھیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ اسے صرف عام حالاتِ زندگی میں یا موجودہ وقتی صورت میں حاصل ہونے والی لذات و آلام ہی تک نظر کو محدود نہ رکھا جائے بلکہ اس سلسلہ میں باریک بینی کے ساتھ دور رس اور مستقبلِ بعید کے لذائذ و آلام کو بھی پیشِ نظر لایا جائے بعد ازاں اُن اعمال سے حاصل شدہ لذت و الم کا تناسب معلوم کیا جائے۔ پس اگر لذائذ کا پلہ بھاری ہے تو وہ عمل خیر ہے۔ اور اگر آلام کا پلہ وزنی ہے تو وہ عمل شر ہے۔

لیکن اس قاعدہ کو ایک قید کے ساتھ مقید کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ اگر انسان کو چند اعمال کے متعلق یہ اختیار دیا جائے کہ ان میں سے اپنی استطاعت کے مطابق جس کو چاہے کام میں لائے، اور ان میں سے ہر ایک عمل کی لذت کی مقدار الم کی مقدار سے زیادہ ہو مگر اُن میں ایک عمل ایسا بھی ہو جس میں باقی اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار بہت زیادہ پائی جاتی ہو تو ان اعمال کو اس وقت تک خیر نہیں کہا جا سکتا جب تک وہ اس عمل کو بھی اختیار نہ

---

[1] (Universalistic Hedonism) اور مذہب سعادت شخصی (Egoistic Hedonism)

کرے جس میں دوسرے اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار الم سے بہت زیادہ ہے۔

اور مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہمارے پاس تین اعمال (ا) (ب) (ج) ہیں ان میں سے (ا) میں لذت (۸) درجہ کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں ہے اور (ب) میں لذت (۷) کی مقدار میں اور الم (۳) کی مقدار میں ہے اور (ج) میں لذت (۵) کی مقدار میں اور الم (۴) کی مقدار میں پایا جاتا ہے۔

تو ان میں سے ہر ایک عمل پر یہ صادق آتا ہے کہ لذت والم کے تناسب میں ہر ایک میں الم کے مقابلہ میں لذت کی مقدار زائد ہے تاہم عامل کے لیے ازبس ضروری ہے کہ وہ عمل (ب) اور (ج) کے ساتھ ساتھ (ا) کا عامل بھی ہو کیونکہ اگر وہ (ب) اور (ج) کا تو عامل ہوا مگر (ا) کا عامل نہ بنا تو مجموعۂ عمل کے اعتبار سے اس کا یہ کردار "خیر" نہیں ہے۔

اس لیے کہ غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے اعمال پر خیر کا اطلاق اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ ہماری استطاعت میں جن پُر از لذات اعمال کا ذخیرہ ہے اُن میں سے ہم نے اُس عمل کے اختیار سے گریز نہیں کیا جو ان اعمال کے باہمی توازن و اقدار کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ قدر و قیمت کا حامل ہے اور جس کا ثمرہ (سعادت و لذت) دوسرے کیے ہوئے اعمال سے فزوں تر ہے اور یہ اس لیے کہ ہمارا مقصد جبکہ حصولِ لذت ہے تو بلاشبہ زیرِ استطاعت اعمال میں وہ عمل کسی طرح ترک نہیں کیا جا سکتا جس کی مقدارِ لذت دوسرے مختار اعمال سے زیادہ ہے۔

بلکہ اخلاق کا فیصلہ یہ ہوگا کہ ان اختیاری اعمال میں سے بنیادی عمل اختیار کے لائق ہے جس کی لذت بمقابلہ الم بہت زیادہ ہے البتہ اگر انسان کی اپنی طاقت و قدرت کے دائرہ میں چند ایسے اعمال ہیں جو لذت کے سبب بننے میں یکساں اور برابر ہیں تو پھر ان میں

سے ہر ایک عمل اپنی جگہ خیر ہے اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے
بہرحال اس مذہب کے ارکان "ابیقوریون" کی طرح کسی عمل سے تنہا عامل کی
لذت کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ اُس عمل کے ساتھ جنس انسانی، حیوانی بلکہ ذی حس فرد و
جماعت کا بھی علاقہ ہو اُن سب کی لذت کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں، اور عامل کا فرض سمجھتے
ہیں کہ وہ اپنے عمل کے نتیجہ اور ثمرہ کا محاسبہ کرتے وقت صرف اپنی ذات ہی کو پیش نظر نہ رکھے
بلکہ تمام متعلقہ ذی حس کی خیر کو سامنے رکھے اور "سعادتِ عامہ" کا یہ لحاظ کچھ ایک خاص
فرد یا مخصوص جماعت ہی کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ہر فرد اور ہر جماعت کا یہ فرض ہے
کہ وہ سعادت عام کو پیش نظر رکھے، لہٰذا فضائل کو فضائل اس لیے کہا جائے گا کہ اُن سے تمام
انسانوں اور ذی حس اشیاء کے لیے آلام کے مقابلہ میں لذات زیادہ مثمر اور بار آور ہوتی ہیں
اور رذائل کو رذائل اس لیے سمجھا جائے گا کہ اُن سے لذات کے مقابلہ میں آلام و مصائب کے
پھل بہت زیادہ ملتے ہیں۔

پس "سچائی" (مثلاً) بلاشبہ "اخلاقی فضیلت" ہے اس لیے کہ وہ جماعتی سعادت
اور سعادت عام میں اضافہ کرتی ہے۔ اور جماعتوں کی ترقی و بقاء کا مدار ہے اس لیے کہ جبکہ ہم
ہر وقت اپنی صحت کی حفاظت کے لیے ایک طبیب اور عمارات و پل وغیرہ کی تعمیر کے لیے ایک
مہندس اور جسم کا خواص معلوم کرنے کے لیے ایک ماہر کیمیا اور طلبہ کی عقل و دانش کو حذاقت
کی مفید تربیت دینے کے لیے ایک اُستاذ کی ضرورت محسوس کرتے اور ہمیشہ اُن کے لیے
محتاج رہتے ہیں پس اگر "سچائی" کا وجود نہ ہوتا تو ہم کسی طرح نہ اُن کے اقوال پر بھروسہ کر سکتے
اور نہ اُن کی رائے سے فائدہ اٹھا سکتے، غرض جب ہم نے "سچائی" کے بادلوں سے مذکورۂ
بالا سعادت کو برستے دیکھا تو تسلیم کرنا پڑا کہ وہ بلاشبہ "فضیلت" ہے اور افراد انسانی

ازبس ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ "سچائی" کو ہی اختیار کریں اگرچہ بعض افراد کے لیے وہ الم کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے۔

اور رشوت "رشوق" "اخلاقی رذیلہ" ہے اس لیے کہ جب حاکم نے مجرم سے "رشوت" لے کر اس کو بری کر دیا تو اس کا یہ عمل مجرم کی بے باکی اور جرم پر بے خوفی کا باعث بنا اور اس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ "رشوت" کے ذریعہ میں ہمیشہ جرم سے بری ہو سکتا ہوں پس یہ ایک ایسا عمل ہے جو جرائم اور مظالم میں اضافہ کرتا، اور بہت سی حق تلفیوں کا سبب بنتا ہے اور اس طرح وہ جماعت اور جماعتی زندگی کے مصائب و آلام کے لیے پیش خیمہ اور بہت بڑا عذاب ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس کو حرام اور ممنوع قرار دیا گیا اگرچہ وہ جماعت کے کسی فرد (یعنی حاکم یا مجرم) کے لیے نفع اور لذت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

غرض تمام اعمال کو اسی ایک کسوٹی پر پرکھنا چاہیے اور جب کسی عمل پر خیر یا شر کے حکم لگانے کا ارادہ ہو تو یہ ضرور زیر بحث آنا چاہیے کہ یہ قوم اور جماعت کے لیے باعث "لذت" ہے یا موجب "الم" اور پھر یہ غور کرنا چاہیے کہ اگر اس میں لذت و الم دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان کیا تناسب ہے لذت کی مقدار غالب ہے یا الم کی؟

اس مذہب کے داعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس میزان میں اعمال کا وزن و قدر بہت دیر طلب اور قدرے مشکل ہے لیکن نتائج اور ثمرات کے اعتبار سے بہت زیادہ مفید دیرپا اور قابلِ اعتبار ہے۔

یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ جبکہ فضائل و رذائل کے اصولوں کو ایسی میزان سے تولا جائے اور ان کی اقدار سے خیر و شر کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو ان کی جزئیات کے لیے جدا کسی پیمانہ کی ضرورت نہیں ہو گی بلکہ جو جزئی جس فضیلت یا رذیلہ کے تحت ہو گی اپنے اصول اور اساس

کے مطابق خیر یا شر کہلوئیگی مثلاً "کرم" فضیلت ہے اور "بخل" رذیلہ اور "صدق" خیر ہے اور "کذب" شر تو اگر ان میں سے کسی ایک کی متعین جزئی پر حکم لگانا ہے تو اس کے لیے جدا جدا پیمانہ کی حاجت نہیں ہے بلکہ جو حکم اساس اور کلی کو دیا گیا ہے وہی اس کی جزئیات پر اطلاق کیا جائے گا۔

البتہ براہ راست اس پیمانہ کی ضرورت اُس وقت پیش آئے گی جب کوئی ایسا مسئلہ زیر بحث آ جائے جو ان اصولِ اخلاق سے باہر ہو اور جس کا خیر یا شر ہونا اختلافی ہو ایسی صورت میں جذبات اور ذاتی رجحانات سے بالاتر ہو کر غور کرنا چاہیے کہ اس عادت و خصلت کے لذت و الم یا نفع و مضرت کے درمیان کیا تناسب ہے پس اگر روشن دلائل و براہین اور مشاہدہ و تجربہ سے واضح ہو جائے کہ اس کی لذت اور اس کا نفع اُس کے الم اور مضرت سے کہیں زیادہ ہے تو بلاشبہ وہ عادت "خیر" ہے خواہ سوسائٹی کے افراد اپنی اور وقتی لذات کے پیش نظر اس کو "شر" ہی کیوں نہ سمجھتے ہوں اور اگر اس کا الم و ضرر اُس کی لذت و منفعت پر غالب ہے تو وہ عادت "شر" کہلائے گی قطع نظر اس سے کہ لوگ اس کو "خیر" ہی سمجھتے ہوں اس قسم کے مسائل میں "پردہ" اور "جسم کو گودنا" جیسے اعمال زیر بحث آ سکتے ہیں۔

اخلاقی مباحث میں اس کا نام "مذہب منفعت" ہے اور اس کے سب سے بڑے حامی فیلسوف بنتام (۱۷۴۸ء - ۱۸۳۲ء) اور جون سٹوارٹ میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳ء) اور سجویک ہیں۔

لذت کے متعلق منفعتیین کی رائے

"مذہب منفعت" کے ارکان نے جس "لذت" کو خیر و شر کا پیمانہ قرار دیا ہے وہ اُن کے یہاں بہت وسیع معنی میں مستعمل ہے

یعنی اُس کے دائرہ میں حسّی معنوی جسمانی اور عقلی و روحانی سب قسم کی لذات شامل ہیں
اور بہت سے منفعین کہ جن میں بنتام بھی شامل ہے ایک لذت کو دوسری لذت
پر کمیت (مقدار) کے لحاظ سے تفضیلت دیتے ہیں یعنی وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کونسی
لذت بڑی ہے اور کون سی چھوٹی ؟

بنتام کی رائے یہ ہے جبکہ تمام لذتیں اس صفت میں متشابہ اور متحد النوع ہیں کہ وہ
لذت ہیں تو جن اعمال میں یہ وصف موجود ہے ازبس ضروری ہے کہ اُن کے باہم فضیلت کی
قدر و قیمت کے تناسب و امتیاز کا معیار شدت و ضعف، تواتر اقدار، اور قرب و بعد بھی۔
بنتام کے بعد میل کا زمانہ آیا تو اُس نے یہ رائے ظاہر کی کہ لذتوں کو ایک ہی نوع میں
متحد ماننا صحیح نہیں ہے بلکہ اُن میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے یعنی جس طرح ایک لذت
دوسری لذت سے بڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن کے باہم شرف اور مجد میں بھی تفاوت ہوتا
ہے مثلاً عقلی و روحانی لذتیں شرف و فضل کے اعتبار سے جسمانی لذتوں سے بلند ہونگی، اسی
طرح معنوی لذائذ کا رتبہ حسّی لذائذ کے مقابلہ میں اعلیٰ و ارفع ہوگا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عام نظروں میں لذائذ کے درمیان چھوٹے اور بڑے
ہونے کا فرق محسوس نہ ہوتا ہو تو پھر یہ کس طرح شناخت کیا جا سکتا ہے کہ یہ لذت دوسری
لذت سے بڑی یا قدر و قیمت کے لحاظ سے افضل ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا
فیصلہ ارباب بصیرت اور ماہرین اخلاقیات کے ہاتھ میں ہے اور اُن ہی کو یہ منصب حاصل
ہے کیونکہ وہ ہر دو لذتوں کی اوّل آزمائش کرتے ہیں اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح
دے کر اختیار کر لیتے ہیں اور باوجود اس علم کے کہ اختیار کردہ لذت میں تکالیف و مصائب بھی
پوشیدہ ہیں وہ اُس ہی کو منتخب کرتے ہیں، اور کسی قیمت پر ترک کردہ لذت کی بڑی سے

بڑی مقدار کو اس کے عوض میں لینا پسند نہیں کرتے۔ یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ اپنی حذاقت و مہارت سے دونوں کی صحیح حیثیت کا اندازہ لگا لیتے اور افضل و اعلیٰ کے مقابلہ میں مفضول اور ادنیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں۔

کیا اس سوال کے وقت سائل نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ عام طور پر ایک جاہل اپنے جہل پر اسی طرح مطمئن اور خوش نظر آتا ہے جس طرح ایک جویائے علم اپنی علمی تحقیق وکاوش پر شاداں و نازاں ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود ایک سلیم ذوقی انسان سے کبھی یہ توقع نہیں کیا سکتی کہ وہ ہر دو متضاد اوصاف رکھنے والے انسانوں کی مساوی مسرت کی بنا پر جہل کو علم کے برابر یقین کرے اور یہ سمجھ کر علم کو ترک کر کے جہل پر قناعت کر بیٹھے اسی طرح کسی طالب علم سے یہ امید نہیں ہو سکتی کہ وہ لذت دانش کے مقابلہ میں کسی بڑی سے بڑی جسمانی لذت کو قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے جبکہ ایک عامی جاہل لذت علم اور لذت جسمانی کے باہم افضل و مفضول کا حکم لگانے سے عاری نظر آتا ہے۔

یہ بات بھی لائق توجہ ہے کہ جس سعادت (لذت و منفعت) پر انسان کی نگاہیں لگی رہتی ہیں وہ انسانی طبائع کے اختلاف سے اس کی انواع کے باہم اقدار میں تفاوت بھی یقینی ہے چنانچہ جس طرح حیوان اور انسان کی لذات کے مابین اختلاف ایک بدیہی امر ہے اسی طرح عاقل اور جاہل کی لذت و منفعت (سعادت) میں نمایاں تفاوت ہے، اور اسی تفاوت و اختلاف کی پشت پر وہ جوہر عقل و خرد ہے کہ جس کے درمیان ردّ و کد انسان اپنی حیات کی تکمیل کرتا ہے۔

پس اگر انسان کا یہ "عالم عقل" محدود اور تنگ ہے تو اس کے لیے حصول لذت [illegible]

لہ مختصر فصل ثانی رسالہ "دلیل" از کتاب مذہب اسلام۔

کیونکہ اُس کا دائرہ بھی تنگ اور محدود ہی ہوگا۔ اور اگر اُس کا "جہانِ تخیل" وسیع ہے تو پھر اُس
کے لیے اُن لذتوں کا حصول کہ جن کے لیے یہ چشم براہ ہے۔ بہت وقت طلب ہے کیونکہ وہ ایسی
لذت کا طالب ہے جن کا مقام بہت بلند اور رفیع و اعلیٰ ہے۔

مِل کا قول ہے کہ جو شخص معمولی لذتوں کا خواہشمند ہے اُس کو کافی فرصت ہے کہ وہ
اُن لذتوں کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرے لیکن جو شخص وسیع النظر ہے وہ تو یہ یقین رکھتا ہے کہ
جو کچھ بھی اُس کو حاصل ہے وہ ناقص اور مقصد کے لیے ناکافی ہے اور اس سے بہت زیادہ کی ضرورت
و حاجت ہے مگر ساتھ ہی وہ اپنے حوصلہ کے مطابق اس نقص کے تحمل و برداشت کا خوگر بھی
ہوتا ہے اور اُس کو یہ تکلیفات و تصور کبھی نہیں ہوتا اور دوسرے اشخاص کو میری ہی طرح اس لذت
کے ناقص ہونے کا شعور کیوں نہیں ہے اور کیوں وہ میری طرح اس کے حصول میں حق بجانب نظر نہیں
آتے۔ اس لیے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ جس شخص میں یہ شعور موجود نہیں ہے وہ سعادتِ کبریٰ اور خیرِ
اکبر سے محروم ہے۔ اس لیے قابلِ رحم ہے نہ کہ لائقِ رشک و حسد۔

اسی مسئلہ کے پیشِ نظر یہ حقیقت ہمیشہ عریاں رہتی ہے کہ متفکر و مصیبت زدہ "انسان" بننا
خوش باش و بے فکر "خنزیر" بننے سے اچھا ہے اور "سقراط" کا متفکر ہونا اور رنج و غم
برداشت کرنے کے باوجود "سقراط" بننا خوش عیش احمق بننے سے بہتر ہے۔[1]

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو لذت کی کمیت و مقدار کی جانب توجہ کرنے
کی بجائے انواعِ لذائذ میں سے اشرف و اعلیٰ اور بہترین لذت کے درپے ہونا چاہیے۔

جارج ایلیٹ کہتا ہے کہ جب تک ہم اپنے افکار و خیالات کو وسعت نہ دیں اور ان
میں بلندی نہ پیدا کریں اور جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتے ہوں دوسروں کی منفعت کے لیے

---

[1] مذہب الخلقہ ۔ ۱۲

بھی اسی کو پسندیدہ نہ سمجھیں اُس وقت تک ہم ہرگز "سعادتِ کبریٰ" کو حاصل نہیں کر سکتے

مگر یہ واضح رہے کہ سعادت کا یہ بلند مقام اپنے اندر سخت مصائب و آلام پوشیدہ رکھتا ہے تاہم جن کی طبائع ارتقاء اور بلندی کی خواہشمند ہیں وہ ہر حالت میں اس کو پسند کرتی اور اُس کے حصول کی خاطر ہر قسم کے مصائب و آلام کو انگیز کرتی ہیں کیونکہ وہ اس کی خیر و خوبی کی صحیح قدر و قیمت جانتی ہیں۔

سعادت کی اس قسم کا منبع و مرجع طبیعتِ نفس فطرتِ روح اور انسان کا وہ عالمِ عقل ہے کہ جس کے ماحول میں وہ زندگی گذار رہا ہے، سو اگر یہ طبیعت و فطرت پاک اور عمدہ ہیں اور اُس کی زندگی کے لمحات اکثر و بیشتر ہمیشہ ترقی و بلندی کے عالم میں بسر ہو رہے ہیں تو پھر وہ بلاشبہ "اعلیٰ سعادت" ہی کی متلاشی رہے گی، اور اسی کی روشنی میں تمام کام انجام دے گی۔

تاہم یہ مذہب بھی نقد و تنقید سے محفوظ نہیں ہے اور اس پر بھی حسب ذیل اعتراضات کئے گئے ہیں۔

(۱) اس مذہب کا تقاضا ہے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم لگانے کے لیے ضروری ہے کہ اُس سے جو لذت و الم پیدا ہوتے ہیں اُس کا حساب اُن تمام انسانوں کے اعتبار سے لگانا چاہیے جن پر عمل سے اُن لذائذ و آلام کا اثر پڑتا ہے۔

دوسرے پیرایۂ بیان میں یوں سمجھئے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے نہ حلقۂ افراد و اغیار کے حلقۂ اثر کے درمیان، یا موجودہ افراد قوم اور آنے والی نسل کے درمیان لذائذ و آلام کے تناسب کو حساب لگانا ضروری ہے۔

پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عمل کے نتائج اور تناسب کے حساب پر واقفیت و اطلاع حاصل ہونا مشکل ہو نہ ممکن ہے۔ اس لیے کہ ہم ایک عمل کو آج کی قوم کے لیے نفع بخش سمجھتے

ہیں تو دوسری قوم کے لیے اُسی قدر مضرت رساں پاتے ہیں، اور اگر ایک عمل کو اپنے اور معاصرین و ہم زمانہ کے لیے مفید یقین کرتے ہیں تو آنے والی نسلوں کے لیے اُسی قدر نقصان دہ جانتے ہیں، نیز یہ کہ کبھی آنے والی نسل کے اعداد و شمار معاصرین کے اعداد و شمار کے تناسب سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں تو پھر ان حالات میں لذت و الم کے حساب میں انتہائی دشواری کا سامنا یقینی امر ہے، اور اس طرح عملی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو جائے گی۔ مثلاً یہ سوال کہ معادن (کانوں) کی دریافت کیا ایسی صورت میں خیر اور نفع بخش کہی جا سکتی ہے کہ وہ موجودہ نسل کے لیے تو مفید ہے مگر آنے والی نسل کے لیے مضر اور نقصان رساں؟ یا کیا حکومت کسی ایسے مخصوص طریقہ کو حتمی طور پر اختیار کر سکے کہ جو موجودہ نسل کے لیے تو مفید نظر آتا ہو مگر ساتھ ہی اس کا خوف بھی ہو کہ وہ اخلاف و اولاد کے لیے بھاری بوجھ ثابت ہوگا؟

اس سے بھی زیادہ قابل توجہ یہ بات ہے کہ اگر ہم لذت و الم کے اس حساب میں حیوانات کو بھی شامل کر لیں تو کیا اُن کے اور انسان کے درمیان تفاضل لذات میں کوئی نسبت یا درجہ قائم ہو سکے گا؟ اگر نہیں ہو سکے گا بلکہ دونوں کے لیے لذت کی حیثیت یکساں ہی رہے گی اور اس طرح ایک انسان کی وہ لذت و الم "کتا بلی بھیڑیا غرض ہر ایک حیوان کی لذت و الم کے مساوی ہو جائیگی تو پھر کس حق سے انسان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے ذاتی نفع کے لیے مرغ کو ذبح کرے یا ایک جانور کو انسانی علاج کی خاطر تشریح اعضاء کے لیے قتل کر کے کام میں لائے اور اگر ان کے مابین فضیلت کی نسبت قائم کی جا سکتی ہے تو وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ یہ خدمت انجام دی جا سکتی ہے، اور وہ کون سا طریقہ ہے جس کو اس کے لیے کام میں لایا جا سکتا ہے؟

کیا اس صورت میں قدم قدم پر غلطی اور خطا کا امکان نہ ہوگا اور ہم قریب ہونے کے

بجائے حق سے بہت دور نہ پڑ جائیں گے؟

(۲) "سعادت عامہ" کا پیمانہ چونکہ محدود اور مستقل و معین پیمانہ نہیں ہے تو پھر کسی عمل پر خیر و شر کا حکم لگانے میں اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش نکل آتی ہے۔ کیونکہ حکم کا مدار تو لذت و الم کے مابین نسبت پر قائم ہے، ایک کو اس عمل سے زیادہ حظ و نشاط حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو کم اور تیسرے کو بالکل نہیں۔ تو لامحالہ اس عمل کے خیر یا شر ہونے کا حکم بھی اسی فرق مراتب کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ مثلاً موسیقی سے ایک شخص اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ عقل و ہوش کھو دیتا، اور یا بے تحاشا ہنسنے لگتا اور یا بے خود ہو کر رونے لگتا ہے، لیکن یہی موسیقی دوسرے پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے اور تیسرے انسان پر مطلق اثر نہیں کرتی تو اب ان فرق مراتب میں لذت کو کس طرح خیر یا شر کا پیمانہ بنا کر اعمال کا وزن کیا جا سکتا ہے؟

(۳) یہ مذہب بھی انسان کو بہت پست اور کوتاہ نظر بناتا ہے، اس لیے کہ اس کی تعلیم اعمال کے نتائج کو صرف لذت و الم ہی کے دائرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور وہ عمل کی بلند صفات اور ان اخلاق حسنہ کی بدولت ان عوامل کا صدور ہوا، ان کے حسن و جمال کی طرف متوجہ نہیں کرتی اور فکر و ہمت کی بلند پروازی کے آڑے آتی ہے۔

(۴) زندگی کی غرض و غایت کو فقط عنصر لذت اور ترک الم سے محدود کر دینا شانِ شرف و مجد سے گر جانا اور پستی کی جانب مائل ہو جانا ہے اور یہ بات انسان کی شان کے قطعاً خلاف ہے، یہ تو صرف حیوانات ہی کے لیے موزوں ہے۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات[1] دیئے گئے ہیں لیکن یہ مقام ان کے ذکر کا متحمل نہیں ہے تاہم یہ واضح ہے کہ بہت سے افادی مذاہب کے مقابلہ میں یہ [illegible]

---

[1] کتاب مذہب المنفعۃ میں جان اسٹورٹ مل نے ان اعتراضات کے بہت مفصل جوابات دیے ہیں [illegible]

شیاس وقت تک "خیر" نہیں کہلایا جا سکتا جب تک اس میں نفع عام کی استعداد نہ پیدا ہو جائے ورنہ تو اس سے بلند و بالا عمل جو یہی حیثیت و استعداد رکھتا ہو اس کی جگہ لے گا اور "خیر" کہلانے کا مستحق قرار پائے گا غرض اس اصول کے پیش نظر سعادت عام ہی کسی عمل کے خیر و شر ہونے کے لیے پیمانہ بن سکتی ہے اور اس صورت میں موجودہ نسل اور مستقبل میں آنے والی نسل کے اعداد و شمار کے باہم کثرت و قلت کا سوال بھی بے معنی ہو جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی عمل میں "سعادت عام" کی جستجو اور اس کی قدر اعلیٰ کی تلاش دو حصوں پر تقسیم کی جائے ایک وہ اعمال جن کی سعادت عام رہتی دنیا تک تمام کائنات انسانی کے لیے یکساں ہو اور دوسرے وہ اعمال جو ایک مخصوص دور تک مفید حیثیت رکھتے ہوں اور دوسرے دور میں اُن کی جگہ دوسرے اعمال لے لیں لیکن دونوں حالتوں میں خیر و شر کا پیمانہ "سعادت عام" ہی رہے اور معادن کی مثال خود سوال کے نقص پر دال ہے اس لیے کہ معادن کی دریافت یا اس کا استعمال جہاں تک دریافت اور استعمال کا تعلق ہے ہر ایک دور میں تمام انسانوں کی حاجات کے لیے مفید اور نافع ہے بحث اگر ہو سکتی ہے تو طریق استعمال اور محل استعمال کے تفاوت سے ہو سکتی ہے اور بالآخر اس کا جواب بھی یہی دیا جائے گا کہ اس کے لیے سعادت عام ہی کا پیمانہ لائق اعتماد ہے نیز "سعادت عام" کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ وہ بظاہر حال کسی فرد کے لیے بھی نقصان رساں نہ ہو بلکہ مجموعۂ نوع انسانی یا ذی حیات انواع کیلئے کسی عمل کا مفید ہونا اس عمل کے "خیر" ہونے کے لیے کافی ہے اس لیے اگر تشریح اعضاء کی خاطر یا نوع انسانی کی بقاء و صلاح کے پیش نظر کسی حیوان کو ذبح کرنا مذہب "سعادت عام" کے منافی نہیں ہے خصوصاً جبکہ اس مذہب کے مطابق مقدار سعادت (لذت) کی جستجو کی بجائے کیفیت سعادت (لذت) کی تلاش اور اقدار کے لحاظ سے افضل و اعلیٰ لذت کی

نگرہی منتہائے نظر ہو تو نوع انسانی بجز ذی حیات انواع کی سعادت اگر نوع حیوانی کے بعض اصناف کی قربانی طلب کرے تو اس کو "سعادت عام" کے خلاف سمجھنا بعید از انصاف ہے اسی طرح موسیقی کی مثال دے کر تمام انسانوں کے درمیان اقدارِ سعادت کا تفاوت ظاہر کرتے ہوئے "سعادت عام" کے فیصلہ کو مشکل اور ناممکن بتلانا بھی اس لیے صحیح نہیں ہے کہ موسیقی کے خیر و شر ہونے پر سعادت عام کا فیصلہ اس طرح نہیں کیا جائے گا کہ اس عمل سے ایک فرد کس طرح متاثر ہوا اور دوسرے نے اس کے مقابلہ میں کس درجہ تاثر قبول کیا یا قطعاً کوئی اثر نہیں لیا بلکہ اس کی بجائے وزن اور ناپ تول کر کے یہ دیکھا جائے کہ موسیقی انسانی کردار میں مجموعۂ اخلاق انسانی پر کس نہج سے اثر انداز ہوئی اور اس نے عام افراد انسانی کی سعادت (لذت اعلیٰ) کے حصول میں کس حد تک نفع پہنچایا نقصان دیا خلاصہ یہ کہ جو عمل عام طور پر افرادِ انسانی کی (لذت اعلیٰ) کے لیے مفید ہوگا وہ "خیر" کہلائے گا خواہ وہ بعض افراد کے لیے بظاہر حال نقصان دہ نظر آتا ہو اور اگر مضر ہوگا تو وہ "شر" کہلانے کا مستحق ہوگا قطع نظر اس سے کہ وہ بعض افراد کے لیے نفع بخش ہے نیز یہ اعتراض بھی قطعاً بے محل ہے کہ یہ مذہب انسان کی ہمت کو پست اور فکر کو کوتاہ کرتا کیونکہ زندگی کی غرض و غایت کو فقط حصولِ لذت اور ترکِ الم کے اندر ہی محدود رکھتا ہے اور اعمال کے خیر و شر پر حکم لگاتے وقت اعمال کے ذاتی حسن و جمال کو معیار قرار نہیں دیتا۔

یہ اعتراض اس لیے صحیح نہیں ہے کہ "مذہب سعادتِ عام" جبکہ اس کی دعوت دیتا ہے کہ انسان کا منتہائے نظر اعلیٰ سے اعلیٰ "لذت و سعادت" کا حصول ہونا چاہیے اور وہ لذت کو جسمانی لذات ہی میں منحصر نہیں رکھتا بلکہ روحانی لذات کی بلند سے بلند ترین لذت کو منتہا قرار دیتا ہے گویا وہ انسان کی فکر وسیع اور ہمت بلند کو مہمیز کرتا ہے کہ وہ سعادت عام

کے پیمانہ کو ہاتھ میں لے کر اس وادی وسیع دامن کی اُس حد تک بادیہ پیمائی کرے کہ حصول سعادت ابدیت میں کامیاب ہو جائے اور یہ اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ وہ اعمال کے ذاتی حُسن وقبح کو پیش نظر نہ رکھے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جو عمل اپنے اندر ذاتی حُسن نہیں رکھتا وہ مطلقاً "سعادت عام" کا کیسے سبب بن سکتا ہے پس انسان جس قدر وسیع النظر اور بلند ہمت ہوگا اُسی قدر بلند و بالا سعادت عام کے حصول میں کامیاب ہوگا تو "سعادت عام" کو خیر و شر کا معیار بنانا انسانی عظمت کو بٹہ نہیں لگاتا بلکہ اس کی عظمت کو چار چاند لگا دیتا ہے اور انسانی فکر کو "حصول لذت و ترک الم" کے دائرہ میں محدود نہیں رکھتا بلکہ اعمال کے ذاتی حسن و جمال کی اقدار کو وسیع سے وسیع تر بنا دیتا ہے۔

مذہب فراست

"ہر ایک انسان میں ایک ایسا فطری ملکہ پوشیدہ ہے جس کے ذریعہ وہ نتائج معلوم کئے بغیر فقط نظر سے خیر و شر کو معلوم کر سکتا ہے"

یہ مذہب فراست کا نظریہ ہے۔

اور اگرچہ زمانہ اور ماحول کے فرق سے اس ملکہ میں بھی قدرے اختلاف پایا جائے گا لیکن اس کی اصل حقیقت اور اس کا خمیر تمام انسانوں کی سرشت میں یکساں موجود رہتا ہے پس انسان جب کسی عمل پر نظر ڈالتا ہے تو فوراً اس پر ایک الہامی کیفیت طاری

ہو جاتی ہے اور وہ اوّل نظر میں اُس عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا لیتا ہے۔ اور پھر حکم کر سکتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کا اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ سچائی، سخاوت اور شجاعت جیسے اعمال، فضائل میں داخل ہیں اور جھوٹ، بخل، بزدلی رذائل ہیں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ جو بچے ابھی علم کے میدان سے قطعاً نا آشنا ہیں وہ بھی غور و تامل کے بغیر یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ جھوٹ اور چوری بُری چیز (شر) ہیں اور اس لیے وہ چور کو نہایت حقارت سے دیکھتے اور اُس کے عمل کو جرم جانتے ہیں۔ حالانکہ وہ جھوٹ یا چوری کے اجتماعی نقصانات، اور اُن کے نتائج و ثمرات بد کے متعلق اُن دور اندیشانہ نظریوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں جو علم کی ترقی کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔

بہر حال ہمارے اندر یہ فطری اور طبعی قوت ہے کسبی اور اکتسابی نہیں، اور مبدءِ فیاض نے یہ فیض اسی طرح بخشا ہے جس طرح آنکھ کو دیکھنے اور کان کو سننے کا فیضان عطا ہوا ہے۔ اور جس طرح محض نگاہ کے ذریعہ ہم کسی شے کے سپید یا سیاہ ہونے کا حکم لگاتے یا محض سماعت سے یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ خوش آواز ہے اور یہ بدآواز، اسی طرح ایک نظر میں اس قوت کے ذریعہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل خیر ہے اور یہ شر، اور ہمارا یہ فیصلہ اس عمل کی غایت اور اُس کے نتیجہ کے حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور نہ حصولِ لذت و گریز از الم کے پیش نظر ہوتا ہے بلکہ ہماری طبیعت و فطرت خود بخود اس طرف رہنمائی کر دیتی ہے۔ لہذا "صدق" ہر حالت میں خیر ہے اگرچہ وہ ہزار قسم کے آلام و مصائب کا ہی سبب کیوں نہ ہو، اور "کذب" بہر کیف شر ہے اگرچہ وہ لاکھ قسم کی لذتوں کا باعث ہی کیوں نہ ثابت ہو۔ یہ مذہب "فراست" اسی کی دعوت دیتا، اور اسی نظریہ پر اخلاق کی بنیاد قائم

کرتا ہے اور کرتا ہے کہ اعمال اخلاقی وسائل وذرائع نہیں ہیں بلکہ خود مقصود بالذات ہیں، اور فضائل کی قدر وقیمت اس لیے ہے کہ وہ فضائل ہیں، اس لیے نہیں ہے کہ ان کے نتائج وثمرات سے لذت کا حصول اور الم سے گریز لازم آتا ہے۔

اس حقیقت کے پیش نظر "مذہب فراست" مذہب سعادت سے بچند وجوہ ممتاز ہے۔

(۱) فضائل ہر طرح، ہر جگہ، اور ہر زمانہ میں فضائل ہیں ان فضائل کا ہونا کسی غرض وغایت کے تابع نہیں ہے کہ اگر یہ اس تک پہنچا دیں تو خیر ورنہ شر۔

(۲) فضائل بدیہی امور میں سے ہیں ان کی صحت کے لیے برہان ودلیل کی حاجت نہیں ہے۔

(۳) یہ اپنے اوصاف میں شک وشبہ سے پاک ہیں اس لیے یہ ناممکن ہے کہ کسی وقت بھی ان کو شر یا ان کی ضد کو خیر کہا جا سکے۔

اس قوت (فراست) کا نام بعض علماء نے "وجدان" رکھا ہے اس لیے کہ (وجدان) تمام افراد انسانی میں طبعی طور پر موجود ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ درجات ترقی کے اعتبار سے یہ قوت سب افراد میں یکساں طریقہ پر پائی جاتی ہے بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ حاسۂ سماعت وبصارت کی طرح یہ بھی ہر ایک انسان میں ودیعت ہے اور جس طرح سماعت وبصارت کے قوت وضعف کے اعتبار سے سب انسان یکساں نہیں ہوتے اسی طرح تمام ملکاتِ انسانی کا حال ہے کہ وہ ہر ایک میں ابتداء آفرینش سے موجود تو ہوتے ہیں مگر تربیت اور ماحول کے اثر سے اپنے درجاتِ ترقی میں مختلف حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔

"مذہب فراست" کے قائل اگرچہ اصل مذہب کے متعلق اتفاق رکھتے ہیں لیکن

اُس کی تفصیلات میں اُن کی آرار مختلف ہیں۔

بعض اُس قوت کا منبع "شعور" کو سمجھتے ہیں اور بعض "عقل" کو نیز بعض کا خیال ہے کہ "فراست" کے ذریعہ ہم ہر حادثہ اور جزیہ کے متعلق خیر یا شر کا حکم لگا سکتے ہیں اور دوسروں کی رائے ہے کہ "فراست" ہم کو صرف کلیات سے مطلع کرتی ہے یعنی یہ کہ صدق خیر ہے اور کذب، شر۔ اور جزئیات سے اطلاع دینا اُس کا کام نہیں ہے بلکہ کوئی جزئی پیش آجائے تو قوت عقلیہ قوتِ نتیجہ کا یہ کام ہے کہ وہ "فراست" کے بتائے ہوئے عام قاعدہ کی مدد سے یہ حکم لگائے کہ یہ خیر ہے یا شر۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ مذہب اپنی تفصیلات کے بارہ میں مختلف آرار کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اُس کو اپنے اعمال و کردار میں لذت و الم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہئے اور قوانینِ اخلاق اور اُس کے احکام ہرگز اعمال کے ثمرات اور لذائذ و آلام کے تصورات کے ماتحت نہیں آسکتے کیونکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ نفسِ انسانی میں "ضمیر" کی آواز ہر وقت انسان سے سرگوشی کرتی اور اُس کو خیر کے لیے آمادہ کرتی رہتی ہے۔

پس "خیر" لذت و سعادت کا پھل اور ثمرہ تو عطا کرتا ہے، اور انسان کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے لیکن "ضمیر" کسی حالت میں بھی اس شرط و لزوم کی ماتحتی قبول نہیں کرتا، بلکہ اس کے برعکس کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہوتا ہے کہ ادائگی فرض کی خاطر وہ لذت بلکہ زندگی کو بھی قربان کردے۔ لہذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائی الم کے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ "فرض" ہی رہے گا، اور خیر کتنی ہی مشقتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ "خیر" ہی کہلائے گا۔

انسان کے شرفِ انسانیت کی انتہائی پستی ہوگی اور اُس کی بزرگی و کرامت

کی سخت توہین، اگر وہ اعمال سے لذت والم کو تولنے کے لیے پہلے ایک ترازو قائم کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد ان کو اختیار کرے یا اُن سے اجتناب۔ اور اگر اس کے لیے یہ ضروری ہے تو پھر تو یہ ایک کاروباری زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔

بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے اس لیے انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور اس کے الہام کو سُنے، اور اُسی کے اختیار و پرہیز کے احکام کی تعمیل کرے کیونکہ یہی دراصل انسان کو اس کی قابلیت و استعداد کے مناسب بلند رتبہ اور صاحبِ شرف بناتی ہے یا ذلیل و پست کرتی ہے۔

افلاطون "فراستی" یا "وجدانی" اور ارسطو "سعادتی" تھا، اگرچہ ارسطو کا مذہب سعادت "متقدمین کے "مذہبِ سعادت" سے بلند و رفیع ہے۔

سسٹھلیر نے افلاطون کے مذہب کو ارسطو کے مذہب پر ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔

> مذہبِ سعادت پر مذہبِ فراست کی ترجیح کے مسئلہ کو دوسری طرح یوں سمجھئے کہ یہ غلط بات ہے کہ زندگی کی غرض و غایت سعادت (حصولِ لذت) ہی کو قرار دیا جائے یہ تو اشیاء کے لیے بہت بڑا مغالطہ ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر کو بھی گمراہ کرنا ہے، اس لیے کہ انسان تمام اعمال میں "سعادت" کو زیرِ بحث نہیں لاتا بلکہ بعض حالات میں ایسے فرض کی خاطر جو نفع و سعادت سے بھی بلند ہو انسان اپنے اختیار سے ہر قسم کی سعادت کو قربان کر دیتا ہے ....
>
> حقیقت بھی یہ ہے کہ "سعادت" کا جب "فرض" سے مقابلہ پڑ جائے تو سعادت (لذت) قابلِ ذکر چیز ہی نہیں رہتی۔ انسان کے لیے اس سے زیادہ پست درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت بھی "سعادت" کو فرض پر ترجیح دے .....

اور بسا اوقات فضیلت اور اُس سعادت (لذت) کے درمیان کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی جس کو ارسطو نے تنگ دامنی کے باوجود اختیار کیا ہے"، پس عام حالاتِ زندگی میں خدائے تعالیٰ کی مشیت کا اگر یہ فیصلہ ہے کہ انسان "فضیلت" کے بلند مقام کے لیے سعادت کے حصول کی سعی و کوشش میں مصروف رہے تو اُس کی مشیت کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ جب خاص حالات میں "سعادت" کا "فرض" سے مقابلہ پڑ جائے تو پھر سعادت کو فرض کی قربانگاہ پر قربان ہو جانا چاہئے، اور اُس وقت "فرض" کے علاوہ کسی کے لیے جگہ باقی نہ رہنی چاہیے۔

یہ حکمت و فلسفہ کا دلین اصول ہے بلکہ تنہا یہی ایک قاعدہ "حقیقت شے" کے عین مطابق ہے، اور بلاشبہ اسی کو روشن فلسفہ کا لقب ملنا چاہیے۔ اور جو شخص بھی اس قاعدہ "قاعدۂ اخلاق" سے نا آشنا ہے اُس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ حیاتِ انسانی کے کسی شعبہ کو بھی سمجھ سکے اور اسی لیے از بس ضروری ہے کہ انسان اس راہِ پُرخطر میں گم ہو جانے سے بچنے کے لیے شاندار جدوجہد کرے[۱]۔"

فلاسفۂ قدیم میں سے جو گروہ اس مذہب کا قائل ہوا ہے وہ "رواقیین" کے نام سے موسوم ہے، اور یہ مشہور یونانی فلسفی "زینون" (۳۴۲ - ۲۷۰ ق م) کے مقلدین کا گروہ ہے۔ ان کو رواقی (stoics) اس لیے کہا جاتا ہے کہ زینون" ایتھنز میں اپنے شاگردوں کو ایک مزین و منقش بالاخانہ (رواق) میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔

زینون۔ ابیقور کا معاصر ہے اور اس کی تعلیمات کا مخالف و مقابل، جب ابیقور یہ تعلیم دے رہا تھا کہ زندگی کا مقصد وحید "ممکن سے ممکن درجہ تک بڑی سے بڑی لذت

---

[۱] کتاب ارسطو مترجمہ استاذ لطفی بک صفحہ ۷۲ و ۷۳ جلد ۱

حاصل کرنا، اور انسان کے لیے خواہشات کو ضروری طور پر زندہ و درتازہ رکھنا ہے" اُسی وقت زینون ضبطِ نفس، اور کسرِ شہوات و ترکِ خواہشات کا سبق دے رہا تھا۔

روافیون کا مذہب تو صاف، صاف، یہ کہتا ہے کہ لذت ہی کو انسان کے لئے غایت ومقصود سمجھنا غلط ہے اور لذت کا ہمیشہ خیر ہونا بھی ضروری نہیں ہے، انسان کی اصل غایت ومقصود تو فضیلت تک اس لیے پہنچنا ہے کہ وہ "فضیلت" ہے۔

"رواقی" لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ خواہشات کی پیروی سے بچو، اور اپنی جانوں کو راہِ فضیلت میں مصائب جھیلنے کا خوگر بناؤ، اور اس میدان کے سر کرنے کے لیے تنگ حالی، فقیری، جلا وطنی اور رائے عامہ کی نفرت انگیزی کی وادی میں بے خطر کود پڑو اور پھر اپنے نفوس کو ان کی برداشت وتحمل کے لیئے اُس وقت تک آمادہ رکھو کہ جان جانِ آفریں کے سپرد کر دو۔

اسی لئے رواقی اپنی ہمت بلند اور جد وجہد کو کبھی مالداری اور عیش کوشی پر صرف نہیں کرتے بلکہ اُن کی ہمت کا مقصدِ عظیم یہ ہوتا ہے کہ وہ دانا، صاحبِ فضل وکمال ہو کر زندہ رہیں خواہ کسی حال میں رہیں غنی رہ کر جئیں یا فقیر رہ کر، قوم کی نگاہوں میں عزیز ہوں یا حقیر، اور اُن کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ اپنے ماحول کی اشیاء کو بہترین طریق کے ساتھ استعمال کریں دراصل وہ دنیا کے اسٹیج پر انسانوں کو اداکار کی طرح سمجھتے ہیں جو اپنا پارٹ ادا کرنے میں مشغول ہیں۔

وہ کہتے ہیں۔

ان میں سے کوئی بادشاہی کا ایکٹ کر رہا ہے اور کوئی بھکاری وفقیر کا، اور ہم کسی ایکٹر کی اس لیے تعریف نہیں کرتے کہ وہ تاجِ شاہی سر پر

رکھے ہوئے ہے اور نہ کسی کی اس لیے بڑائی کرتے ہیں کہ وہ فقیر کی گدڑی
پہنے ہے بلکہ اس بات کی تعریف یا مذمت کرتے ہیں کہ اپنا پارٹ ادا
کرتے وقت اُس نے شاہی یا فقیری کا اچھا پارٹ ادا کیا یا بُرا

بس انسانی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ انسان کی تعریف و مذمت اُس کے اعمال و کردار کے حسن و قبیح اور اچھائی یا بُرائی پر ہے اُس کے منصب اور اُس کے ملوکہ مال کی بنا پر نہیں ہے اور ایک مشہور رواقی "ایپکٹیٹس" (۵۰-۱۲۵ ء ب م) نے اس کی مثال گیند کے کھلاڑیوں کے ساتھ دی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

کھلاڑی گیند کو گیند کی خاطر نہیں کھیلے، اور نہ اُن کے نزدیک اُس کی ملکیت اور اُس کے مالک کی شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے بلکہ کھلاڑی اس لیے قابلِ تعریف سمجھا جاتا ہے کہ وہ کیسا عمدہ کھیلتا، اور کس خوبی کے گیند کو پھینکتا ہے۔

ایپکٹیٹس کی اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ اشیاءِ خارجیہ کی بذاتہٖ کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ اُس پر انسان کی تعریف و مذمت کا مدار ہو اور نہ اُس کی ملکیت قابلِ مدح و ستائش ہوتی ہے بلکہ انسان کی تعریف اُس شے کے "حُسنِ استعمال" کی وجہ سے ہوتی ہے تھوڑی سی مشابہت کی بنا پر آج کل اہلِ مغرب اُن لوگوں کو بھی "رواقی" کہتے ہیں جو مصائب و آلام سے بے پرواہ ہو کر سکون و اطمینان کے ساتھ دنیا کی چیزوں اور اس کی سختیوں کا مقابلہ کرنے کے عادی ہوں۔

رواقیوں کی یہ تعلیم اب کہیں کہیں اسلام اور نصرانیت کے قالب میں نظر آتی ہے اور قرونِ وسطیٰ (درمیانی تاریخی دور) میں اس تعلیم نے عیسائیوں اور مسلمانوں کی زندگی پر بہت

بڑا اثر ڈالا ہے اس لیے کہ نصرانیوں میں رہبانیت اور مسلمان صوفیوں میں مبالغہ آمیز زہد وتقشف یہ دونوں اعمال رواقیوں کے اثرات سے خالی نظر نہیں آتے حالانکہ عیسائیت اور اسلام کی تعلیم میں نمایاں یہ فرق ہے کہ عیسائیت تو خود بھی اپنے پیرووں کو رہبانیت سکھاتی ہے مگر اسلام کے داعیٔ اکبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے لارهبانية في الاسلام (اسلام میں جوگیانہ طرز زندگی اور راہبانہ تقشف کی گنجائش نہیں ہے) ارشاد فرما کر ہمیشہ کے لیے حد سے متجاوز زہد کا خاتمہ کر دیا۔

عصر حاضر میں اس "مذہب فراست" کا قائل "کانٹ"[1] ہے وہ کہا کرتا تھا کہ۔

"عقل انسانی ہی اخلاق کی اساس و بنیاد ہے اور ہم کو ان قواعد سلوک کے سیکھنے کی کوئی حاجت نہیں جو ملاحظہ، تجربہ اور تربیت سے پیدا

---

[1] "کانٹ" جرمنی کا ایک بڑا فلسفی ہے جو (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ء) میں گذرا ہے۔ ہینی نے اس کے متعلق جو کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کانٹ کی زندگی تعریف سے بالاتر ہے، صحیح معنی میں اس کی تاریخ اور اس کی کتابِ حیات چند کلمات میں منضبط ہونا محال ہے وہ تجرد کی زندگی گذارتا تھا اور اس کی تمام زندگی علمی، عقلی اور مشین کی طرح تھی۔ وہ کوئنس برگ کی، "جو کہ جرمنی کے شمالی مشرق کا قدیم شہر ہے" کی سڑکوں سے دور ایک سڑک پر رہتا تھا میرا گمان یہ ہے کہ اس شہر کی صحیح سمت بتانے والی گھڑی کا وقت اس قدر منضبط نہ ہوگا جس قدر کہ کانٹ کے چہل قدمی کے اوقات مقرر تھے۔ اس کی نیند سے بیداری، قہوہ نوشی، تحریر، تقریر، کھانے اور چلنے پھرنے کے اوقات سب ہی متعین و مقرر تھے، جب وہ شام کو خاکی چادر اوڑھے، لاٹھی ہاتھ میں لیے چہل قدمی کیلئے گھر سے نکلتا تو اس کے پڑوسی یقین کر لیتے کہ اس وقت ٹھیک ساڑھے چار بجے ہیں نہ کم نہ زیادہ اور ایسا ہی ہوتا تھا۔ وہ زیزفون کے درختوں کے درمیان اس سڑک پر چہل قدمی کیا کرتا تھا جس کا نام بعد میں "فلسفی کی سیرگاہ" پڑ گیا تھا۔ سال کے تمام موسموں میں وہ روزانہ شام کے وقت اس جگہ کے آٹھ چکر لگایا کرتا تھا اور جس دن فضا مکدر ہو جاتی اور بارش ہونے لگتی تو اس کا بوڑھا خادم ایک بڑی چھتری بغل میں دبائے اس کے پیچھے چلتا نظر آتا تھا۔

ہوتے ہیں بلکہ ہماری عقل خود ان امور کی جانب فوراً رہنمائی کر دیتی اور اُن کے کرنے کا حکم کرتی ہے جو کرنے کے قابل ہیں۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ،

کہ ہماری عقل "امرِ مطلق" کی پیروی کا حکم کرتی ہے۔ یعنی ایسی شئے کا جس میں کوئی استثناء نہ پایا جاتا ہو، اور وہ یہ ہے "کہ ایسا عمل کرو کہ اگر تم اس کو عام کرنا چاہو تو کر سکو، گویا ایسے عمل کرنے چاہئیں کہ جن کے متعلق تمہارا دل اس کا خواہشمند ہو کہ ہر ایک آدمی اس کو کرے لہذا چوری اس لیے حرام ہے کہ تم کسی کو چور دیکھنا نہیں چاہتے اور اگر تمام انسان چوری کرنے لگیں تو حق ملکیت کا وجود ہی باقی نہ رہے، اور جھوٹ اس لیے حرام ہے کہ اگر سب لوگ جھوٹ بولنے لگیں تو کوئی بات سمجھنے اور باور کرنے کے قابل ہی نہ رہے اور یہ کہ تم یہ پسند نہیں کرتے کہ سب لوگ جھوٹے ہو جائیں"

اس لیے چوری اور جھوٹ حرام کر دیا گیا اور عقل نے بغیر کسی جھجک کے ان کے متعلق اپنا یہ فیصلہ صادر کر دیا۔

نیز وہ یہ بھی کہتا ہے۔

"اس امرِ مطلق (مبدء) کی دلیل و حجت خود اس کے اپنے ساتھ موجود ہے یعنی وہ خود انسانوں کے نفوس و طبائع اور ضمیر میں وجود پذیر ہے، اور اُس کی وجہ سے ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم یہ پہچان سکتے ہیں کہ کون سے اعمال کرنے کے لائق ہیں اور کون نہیں، لیکن اگر ہم اپنے ارادہ کی باگ

کو اس "روحِ اخلاقی" یا "امرِ مطلق" کے حوالہ کر دیں جو ہماری طبیعت میں
ودیعت ہے اور ہمیشہ اسی کے حکم پر گامزن رہیں، اور اپنے رجحانات
کی "خواہ وہ اس امر کے کتنے ہی مخالف کیوں نہ ہوں" مطلق پرواہ
نہ کریں تو ہم ایسی صورت میں اپنے فرض کو ادا اور "اخلاقی حق" کو
پورا کریں گے"

مگر جو فلسفی اس کے قائل ہیں کہ انسان میں خیر و شر کی تمیز کے لیے وجدان و فراست
سے جدا مستقل "ملکۂ طبعی" اسی طرح موجود ہے جس طرح مختلف رنگوں اور آوازوں کی شناخت
اور تمیز کے لیے "حواس" موجود ہیں، وہ مذہب فراست پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ عام طور
پر یہ مشاہدہ ہے کہ اشیاء پر حکم لگانے کے بارہ میں انسانوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف
پایا جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف بدیہی امور میں بھی نظر آتا ہے مثلاً اسپارٹا میں چوری ایک قابلِ
تعریف فعل سمجھا جاتا تھا، یا داہومی میں "قتل" زندگی کے ضروری امور میں شمار کیا جاتا تھا
تو جبکہ انسانوں میں "فراست" یا "وجدان" موجود ہے تو جس طرح سیاہ کو سیاہ اور سپید کو
سپید یا چار کو دو سے بڑا کہنے میں حواسِ انسانی کے درمیان کوئی اختلاف نظر نہیں آتا اسی
طرح اس انسانی فراست اور وجدان کے درمیان یہ شدید اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟ فراستی
اس کا جواب بآسانی یہ دیتے ہیں کہ یہ اختلاف اس لیے نہیں ہے کہ وجدان اور فراست خیر و
شر کے پیمانے میں ناکام ہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وجدان کبھی مبتلائے مرض ہو جاتا ہے اور جس
طرح حواس کو مرض لاحق ہو جانے سے غلطی واقع ہو جاتی ہے تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حواس
محسوسات کے شعور کے لیے صحیح پیمانہ نہیں ہیں اسی طرح مذہب وجدان و فراست پر بھی
اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ یہ از بس ضروری ہے کہ انسان پوری کوشش کرے کہ اس کے

رحیوان و فراست کو کسی قسم کا مرض لاحق نہ ہو سکے اور اگر ہو جائے تو جلد سے جلد اس کا ازالہ کیا جائے۔

مذہب نشو و ارتقاء

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حیوانات کی تمام انواع و اجناس اپنی ذات میں مستقل ہیں نہ کسی سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آئی ہیں اور نہ کسی کی جانب منتقل ہوتی ہیں، یہ نہیں ہے کہ مچھلیاں اپنی حقیقت چھوڑ کر ناگ کی شکل میں منتقل ہو گئی ہوں، یا بلی، کتے کی حقیقت کی طرف منتقل ہو گئی ہو، بلکہ تمام انواع کے لیے جُدا جُدا اصول کا سلسلہ قائم ہے جن سے فرد کا توالد و تناسل ہوتا رہتا ہے۔

یہاں تک کہ سب سے پہلے "لامارک" فرانسیسی (۱۷۴۴ء - ۱۸۲۹ء) نے اس بحث کو اٹھایا کہ انواع کا آپس میں نقل و تحول ہوتا رہتا ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ انواع جُدا جُدا اور ممتاز ہیں جن میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض انواع کا بعض میں تداخل اور ایک نوع میں تغیر ہو کر دوسری نوع کی طرف انتقال ہوتا رہتا ہے اور کسی نوع کے لیے ایسی ممتاز حدود نہیں پائی جاتیں جو تحول و انقلاب کے منافی ہوں۔

اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ تمام انواع ایک ہی زمانہ میں مخلوق نہیں ہوئیں بلکہ کائنات میں پہلے حشرات الارض عالم وجود میں آئے پھر درجہ بدرجہ انہوں نے ترقی کی اور بعض کا بعض سے توالد و تناسل ہوا اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے بعض انواع دوسری انواع کی طرف منتقل ہوتی گئیں اُس کا خیال ہے کہ اس تغیر و انتقال کے لیے دو چیزیں کارپرداز ہیں۔

(۱) "ماحول" یعنی وہ تمام گرد و پیش جن میں حیوان گھرا ہوا ہے۔

یہ جب اُس کے مناسب حال نہیں رہتا تو پھر وہ اپنے نفس کو ماحول کے مطابق بنانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

(۲) "مبدءِ وراثت" یعنی وہ صفت جو اصل کے اندر موجود تھیں اور اُس کی فروع کی طرف منتقل ہوتی رہیں یہ پتہ دیتی ہیں کہ ایک نوع کا دوسری نوع کے ساتھ کیا رابطہ رہا ہے۔

اس مذہب کو "مذہبِ نشو و ارتقاء" کہتے ہیں۔

"نشو" اس لیے کہ بعض حیوانات کا بعض سے نشو و وجود ہوتا ہے، اور ارتقاء اس لیے کہ وہ پست نسل سے بلند نسل کی جانب ترقی کرتے ہیں "لامارک" کے بعد ڈارون آیا انگریز عالم ہے (۱۸۰۹ء - ۱۸۸۲ء) اس نے اس مذہب کی تشریح کی اور اُس کو پھیلایا۔ اور اس کے ثبوت کے لیے اپنی مشہور کتاب "اصل الانواع" لکھی۔

ل اس سلسلہ میں "تاریخ اخلاقیات" کا مطالعہ ضروری ہے۔ خلاصہ کے طور پر یوں سمجھئے کہ ارتقاء کا دسیع تر معنی مفہوم یہ ہے کہ ظاہری پیچیدہ شکلوں کا ظاہری سادہ شکلوں سے نشو و نما پانا مثلاً بیج کا ارتقاء درخت میں ہو جاتا ہے اگرچہ درخت بیج کے مقابلہ میں بہت کچھ پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔

ڈارون اور اس کے بعد "مذہب ارتقاء" استعمال کرنے والوں کے یہاں نشو کا مفہوم بھی شامل ہے مگر یہ امر بھی واضح رہنا چاہئے کہ نشو و نما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اُس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ نشو و نما محض ترقی ہی کا نہیں ہوتا بلکہ قوام کا حتیٰ کہ فنا ہو جانے اور تنزل کا بھی ہوتا ہے۔

ڈارون کے نزدیک "ارتقاء" کے معنی یہ ہیں کہ کل جاندار انواع نباتات، حیوانات اور انسان سب کے سب دراصل زندگی کی کم ترقی یافتہ شکلوں سے ترقی کر کے عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ کہ انواع میں باہمی امتیاز اُن انواع کی تفاوت ہوتا ہے جن کے اعضاء و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جن کے اندر یہ پائے گئے ہیں، اور ان اصول کے پیش نظر بقا و انتخاب ایک طبعی تدریج ہے جس کے ذریعہ سے ارتقاء نتیجہ ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۱۸۷)

اُس نے اپنے مذہب کی بنیاد حسب ذیل اُن قوانین پر رکھی ہے جو آج زبان زدِ عوام و خواص ہیں۔

(۱) قانون انتخاب طبعی ـــــــ یعنی لائق بقاء اشیاء کے انتخاب کے لئے فطرت کا قانون

(۲) تنازع للبقاء ـــــــ یعنی زندہ رہنے کے لیے باہمی کشمکش

(۳) بقاء الاصلح ـــــــ یعنی پائندہ رہنے کی صلاحیت والی مخلوق کا بقاء

(۴) قانونِ وراثت ـــــــ یعنی نسلی اوصاف کی وراثت کا قانون

انتخاب طبعی کا مطلب یہ ہے کہ فطرت و طبیعت، موجودات میں سے اُن اشیاء کو منتخب کرے جن میں "بقاء" کی صلاحیت ہو، مثلاً حیوانات میں بے شمار توالد و تناسل ہوتا ہے مگر اُن میں سے بہت ہی کم مقدار باقی (زندہ) رہتی ہے۔ اور یہ فنا و بقاء محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں بلکہ اس لیئے ہے کہ جن اشیاء میں مختلف حوادث، اور طبعی اعمال کے مقابلہ کی طاقت ہوتی ہے وہی اس عالم میں بقاء کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور اسی لیے "قوی" باقی رہتا اور ضعیف فنا ہو جاتا ہے۔

پس فطرت و طبیعت کا موجودات میں سے اصلح (قابل بقاء) کا انتخاب کر لینا اور

(بقیہ نوٹ صفحہ ۱۸۶) ڈاروِن کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقاء سے دلچسپی تھی مگر اسپنسر ارتقاء سے صرف اجسام کے طبعی نشو و نما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیتا بلکہ انسان کے اخلاقی نشو و نما (اخلاقیات) اور معاشرتی (اجتماعیات) میں بھی اس کو استعمال کرتا ہے۔ اور وہ ڈاروِن کے "متعقل ارتقاء" یعنی انواع میں باہمی امتیاز کے ساتھ ساتھ نشو و ارتقاء کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اُس میں اور زیادہ وسعت و عمومیت پیدا کرتا ہے اور کہتا ہے "ارتقاء" ایک ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے ہم جنس، مختلف جنس، اور سادہ، پیچیدہ بن جاتے ہیں۔

(تاریخ اخلاقیات باب ۸)

اُس کو بقار کی سند بخشنا، اسی کا نام انتخاب طبعی ہے۔

پھر تم مخلوقات میں سخت کشمکش پاتے ہو، اور حیوانات کی انواع میں ایک جنگ عظیم برپا دیکھتے ہو، شیر، بھیڑیے کو بھاڑ ڈالتا ہے، اور بھیڑیا بھیڑ کے بچہ کو، اور انسان ہر کمزور جانور کو چیر پھاڑ کر دیتا ہے، بلکہ طرفہ ماجرا یہ کہ جب کوئی شے تمام افراد کے لیے کفایت نہیں کرتی تو ایک ہی نوع کے افراد آپس میں ٹکرا جاتے ہیں، گوشت کے ایک ٹکڑے کے لیے بلیوں یا کتوں کی باہمی جنگ اسی کا جز ترجمہ ہے اور مختلف اشیار کے متعلق حضرتِ انسان کی باہمی کشمکش اسی کا مظاہرہ ہے۔ اسی کشمکش اور تنازع کا نام جو افراد یا انواع کے درمیان اپنی بقار اور حیات کے لیے نظر آتا ہے "تنازع للبقار" ہے۔

اور اس کشمکش کے بعد جو شے باقی رہ جائے اُس کا موجودات میں "اصلح" اور بہتر ہونا، اور اس طرح اس عالم میں باقی رہنا، "بقارِ اصلح" ہے۔

اور جو نظری اور طبعی صفات "آبا و اجداد (اصول)" میں پائی جاتی ہیں ان کا اولاد (نسل) میں منتقل ہونا یعنی قوی باپ سے قوی اولاد یا کمزور اصل سے کمزور نسل کا وجود یا یا کمزور سینہ آبا و اجداد سے سینہ کی مریض اولاد کی پیدائش، غرض اسی طرح اصل کے اوصاف کا نسل کے لیے حصہ "قانون وراثت" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے

یہاں اس کا موقعہ نہیں ہے کہ اس مذہب کی پوری تشریح و تفصیل کی جائے، یا اس کے حامیوں اور اس کے مخالفوں کے تمام دلائل کو بیان کیا جائے۔ اس جگہ ہم کو اسی قدر کہنا ہے جو "بطور تمہید" علم اخلاق کے مباحث کے لیے ضروری ہے۔

علمارِ جدید کی ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ "ارتقار" کو وسعت دے کر بہت سی اشیار اور بہت سے علوم پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے مثلاً نظم اجتماعی، طریقہ ہائے حکو

اور علم النفس علم الاجتماع منطق فلسفہ اور مذہب (وغیرہ)

اس مذہب کے مختلف علوم پر منطبق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ علوم جن اشیاء کے متعلق بحث کرتے ہیں اُن میں ترقی وارتقاء کا جو سلسلہ بھی پایا جاتا ہے وہ اسی قانون "انتخاب طبیعی" کے ماتحت پایا جاتا ہے یعنی اُن میں سے "اصلح" کو باقی رہنا چاہئے اور غیر صالح کو فنا ہو جانا چاہئے اور یہی اصول کمال تک پہنچانے والا ہے۔

غرض یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ "مذہب نشوو ارتقاء نے مباحث علمی" اور طریقہ طرزِ بحث پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اور اب کسی مسئلہ پر بحث کرتے وقت علماء کا دماغ خود بخود حسب ذیل اُمور کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

(۱) ہم جس شے سے بحث کر رہے ہیں اُس کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) یہ ترقی کے کن کن مراحل سے گذر کر موجودہ حالت پر پہنچی!

(۳) مستقبل میں اُس کے کمال کے لئے کس شے کا انتظار کرنا چاہئے؟

اسی لئے منجملہ دیگر علوم کے اس "نظریہ" کو "علم اخلاق" پر بھی منطبق کیا جاتا ہے اور ہربرٹ اسپنسر اور بعض دیگر فلاسفہ نے اس خدمتِ علمی کو سرانجام دیا ہے۔

اس نظریہ کے حامی "علماء" کا یہ دعویٰ ہے کہ "اخلاقی اعمال" اپنے ابتداء وجود میں بالکل سادہ اور ٹھوس تھے، اور بعد میں آہستہ آہستہ اُن میں ترقی ہوئی اور اُن میں درجات کا باہمی تفاوت رونما ہوا، اور ان کا درجۂ کمال "مثل اعلیٰ" ہے اور یہی غایت اور مقصدِ عظمیٰ ہے۔

پس جو عمل جس قدر اس "مثل اعلیٰ" کے قریب ہے اُسی نسبت سے وہ "خیر" ہے اور جس قدر اُس سے دور ہے اُسی نسبت سے "شر"۔ لہٰذا انسان کی زندگی کی غرض و

غایت پر ہونی چاہئے کہ وہ تا بمقدور "مثلِ اعلیٰ" سے قریب ہو جائے۔

ہم اسپنسر[1] کی اُس بحث کا خلاصہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھتے ہیں جو اُس نے اس "عملِ تطبیق" کے سلسلہ میں کی ہے۔

انسان کا طور طریق اور معاملہ، حیوانِ مطلق کے طریقوں سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ جب ہم حیوانات کی کھوج لگاتے ہیں تو ان میں سب سے پست نوع ان حیوانات (کیڑوں) کی نظر آتی ہے جو پانی میں بغیر کسی غرض و مقصد کے صرف طبعی (فطری) مدافعت کی بدولت تیرتے پھرتے ہیں اور اپنی اسی حرکت کے دوران میں اتفاقی طور پر غذا حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے وجود کا حاصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان سے بلند نوع کا کوئی حیوان ان کو دیکھ لے اور نگل جائے۔ پس جبکہ اُن میں نہ "شعور" ہے اور نہ وہ "قوتِ دافعہ" جو کہ اس کی زندگی کے مناسب حال ہو تو اس کے اس ماحول نے اُس کی زندگی کا اوسط مقرر کر دیا ہے کہ اپنے وجود سے چند ساعت کے اندر اندر بھوک، یا کسی ترقی پذیر حیوان کا لقمہ بن جانے سے اُس کے ننانوے فیصدی افراد فنا کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اس سے ذرا بلند نوعِ حیوانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ اُس کی جسمانی ساخت مضبوط، اور اُس کے طریقِ زندگی کا

---

[1] ہربرٹ اسپنسر انگریز فلسفی ہے (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳ء) اُس کے فلسفہ کی بنیاد "مسئلہ ارتقاء" پر قائم ہے اُس نے اخلاقی اور اجتماعی مباحث کو بہت کچھ ترقی دی اور علم النفس، علم الاخلاق، علم الاجتماع، علم التربیۃ اور علم السیاسۃ پر بہت سی تصانیف کی ہیں اور اس لئے عہدِ جدید کے علوم میں اُس کو "قطبِ علوم" شمار کیا جاتا ہے

نظم و منظم ہے۔ اُس کے افراد اپنی غذا کے حصول کے لیے حرکت کرتے اور ماحول کے مناسب اپنی زندگی کے قیام، اور اپنی زندگی کی استواری کے لیے حسب مقدور مقابلہ کرتے ہیں اور اُن کے ماحول کا کچھ حصہ اُن کی صلاح و خیر کی خدمت گذاری کرتا نظر آتا ہے، اور یونہی اُس کے گرد و پیش کے حوالہ اُس کو نہیں کر دیتا۔

اس کے بعد ہم اُن حیوانات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی پشت مہروں اور منکوں سے بنائی گئی ہے تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ درحقیقت زندگی کے "طور و طریق" کی ترقی بہت زیادہ جسمانی ترکیب کی ترقی پر موقوف ہے مچھلی کو ہی دیکھئے کہ وہ اپنی غذا کی تلاش میں ادھر اُدھر پھرتی ہے اور جب اُس کو پالیتی ہے تو اُس کے کھانے سے پہلے اُس کو سونگھتی ہے اور اگر قریب ہے تو بغور دیکھتی ہے، اور اگر کچھ بھی اُس کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ اُس سے قد و قامت میں بڑی مچھلی قریب ہے تو جان بچا کر بھاگتی ہے، تو یہ نوع اپنے اعمال کو اپنی غرض و غایت کے مطابق بہتر طریق پر انجام دیتی ہے، اگرچہ اُس کا یہ "طریقہ" سادہ، یکسان و مساوی اور غیر متنوع طور پر ہوتا ہے اس لیے جس قدر اُن کی پیداوار ہوتی ہے اُس نسبت سے اُن میں شاذ و نادر ہی کوئی اپنی عمر طبعی کو پہنچتی ہے، ورنہ عموماً اُس سے پہلے ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

تا آنکہ جب ہم اس قسم کے حیوانات کی سب سے ترقی پذیر نوع مثلاً ہاتھی کو دیکھتے ہیں تو اُس کی حیات کا "طریق سلوک" بہت زیادہ

منظم اور ماحول کے مطابق پاتے اور اُس کی حیات کی اُستواری کا نظام نہایت مکمل اور اُس کی مصالح کے لیے اُس کے ماحول کی خدمت گزاری کا عمل بہت کامل محسوس کرتے ہیں، وہ اپنی غذا کا امتحان دیکھنا اور سونگھنے کے ذریعے کافی دور سے کر لیتا ہے، وہ اگر کہیں خطرہ کو محسوس کرتا ہے تو تیزی سے دوڑ کر اپنی حفاظت کرتا ہے، اور اپنی غذا کی حصول میں مچھلیوں جیسی مخلوق کے طریق حصول سے زیادہ عمدگی سے کام انجام دیتا ہے، وہ بار آور درختوں کی شاخوں کو توڑتا، اور جن کو اپنی غذا کے لیے بہتر پاتا ہے استعمال کرتا ہے، اور خطرہ کا مقابلہ صرف فرار سے بلکہ بسا اوقات مدافعت اور حملہ کے ذریعے کرتا ہے، بلکہ ہم اُس میں بعض اوصاف کمال تک پاتے ہیں، مثلاً گرمیوں میں دریا وغیرہ میں غسل کرنا، یا مکھیاں اڑانے کے لیے درخت کی شاخوں کو پنکھے کی طرح استعمال کرنا اور فیل بان کی تعلیم کے مطابق خطرہ کے وقت ایک خاص قسم کی آواز نکال کر اپنی حفاظت کے لیے مدد چاہنا وغیرہ۔

غرض اُس کا طریقۂ زندگی "ترقی پذیر" اور مصالح و اغراض کے لیے اپنے اعمال کی درستگی میں "واضح و ظاہر" ہے۔

ابھی ہم ترقی کے ان درجات میں کچھ زیادہ قدم نہ چلیں گے کہ وحشی انسان کی زندگی ہمارے سامنے آجائے گی اور اُس سے آگے بڑھ کر متمدن انسان کی ترقی یافتہ زندگی۔

ہم انسان کو اپنی مصالح و اغراض کے لیے درستگی اعمال و افعال میں

سب سے زیادہ بہتر، اور ان امور میں دیگر حیوانات کے مقابلہ میں سب سے زیادہ احسن واکمل پاتے ہیں۔ اور انسان کے وحشی قبائل اور متمدن قبائل کے درمیان ہم کو اس طرح کا فرق نظر آتا ہے جیسا کہ حیوانات اور وحشی انسان کے درمیان، اس لیے کہ متمدن انسانوں کے مقصد اعلیٰ اور اُن تک پہنچنے کے طریقے، نہایت محکم اور مضبوط ہوتے ہیں جو وحشی قبائل میں قطعاً مفقود نظر آتے ہیں۔

اگر تم اُن کی خوراک پر غور کرو تو حسب خواہش اُس کو منظم، اور تیاری کے اعتبار سے پائدار اور شکل وغیرہ کے اعتبار سے خوش اسلوب پاؤگے۔ اور جب ان کے لباس کو دیکھو تو وحشی انسان تو اپنی بھیڑ کے صوف کا خود ساختہ کپڑا پہنے ہوئے نظر آئے گا، اور متمدن انسان کے یہاں حیرت زا کارخانے ملیں گے جو اس کے لیے مختلف رنگ، مختلف اقسام اور بے نظیر صناعی سے لباس تیار کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے ذوق کے مطابق ہر دن نئے اور خوبصورت سے خوبصورت ڈزائن ایجاد کرتا رہتا ہے اور اگر اُس کی سکونت پر توجہ کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ وحشی انسان یا صوف کے خیمہ میں ساکن ہے اور یا کسی غار اور پہاڑ کی کھوہ میں۔ اور متمدن اُسی زمانہ میں نت نئے منقوش اور اچھوتے ستونوں کے عالیشان محلات و قصور تیار کرتا نظر آتا ہے۔

انسان جوں جوں تمدن کی جانب بڑھتا جاتا ہے اُسی قدر اُس کی حاجتیں اور اجتماعی نظم کی ضرورتیں بڑھتی جاتی، اور اُس کے اعمال میں سادگی کی

جگہ تنوع پیدا ہوتا جاتا ہے تم کو دنیائے انسانی میں حکومتوں کے مختلف طرز
اور تجارتوں اور کارخانوں کے بہت پیچیدہ و باریک طریقے نظر آئیں گے
اور یہ سب اس لیے کہ اُس کی زندگی زیادہ طویل اور پائدار، اور اُس کی
حیات وسیع سے وسیع تر ہو جائے "وسیع" سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس
میں رغبتوں اور خواہشوں کا اضافہ ہو جائے، اور زندگی رغبتوں اور خواہشوں
کا بھرپور اور شاداب مخزن بن جائے۔

اور ہم جب وحشی اور متمدن انسان کی زندگی کا موازنہ، اور ان کی رغبتوں
اور حاجتوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو متمدن کی عمر بھی طویل نظر آتی، اور
اُس کی زندگی بھی وسیع معلوم ہوتی ہے۔

اور یہ سب اس لئے کہ وحشی کے مقابلہ میں مدنی انسان اپنے "ماحول"
اور گرد و پیش اشیاء کے ذریعہ اپنے نفس کی درستی و حفاظت میں اُسی طرح
زیادہ قادر ہے جس طرح وہ اپنے مصالح میں ماحول سے خدمت لینے،
اور نفع اُٹھانے میں وحشی اور بدوی سے زیادہ قابلیت رکھتا ہے۔

اس بحث سے ہم پر یہ واضح ہو گیا کہ حیوانات کی تمام انواع میں "حفاظت
ذات" کے لیے "طبعی دافع" موجود ہے جو اُس کو اس حفاظت کے لیے
آمادہ رکھتا ہے، اور یہ سب کچھ قوانین طبیعت (فطرت) کے زیر اثر ہو
رہا ہے۔

اب ہم اس میں اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ایک حیوان کی
طبیعت میں ایسا "دافع طبعی" بھی موجود ہے جو اُس کو "حفاظت نوع

سے کے لیے آمادہ کرتا رہتا ہے اور یہ بھی "قانونِ نشو و ارتقاء" کے زیرِ اثر ہی ہوتا ہے۔ دیکھئے بعض پانی کے حقیر کیڑوں میں "نر و مادہ" کا امتزاج، اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنی نسل کو صرف تقدیر کے حوالہ کر دیتے ہیں کہ جس طرح وہ چاہے تصرف کرے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اُن کی بہت ہی قلیل مقدار زندہ اور باقی رہتی ہے۔

اور جب ہم ان سے آگے بڑھ کر مثلاً مچھلی کی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ ہم کو اپنے بیضے نکالنے کے لیے مناسب جگہ تلاش کرتی، اور اُن کی حفاظت اور اُن کو تباہی سے بچانے کی تدبیریں کرتی نظر آتی ہے۔

پھر جب ہم اس سے اوپر کے پرندوں کو زیرِ نظر لاتے ہیں تو اُن کو اپنے بیضوں کے اور شب کو راحت و آرام کے لیے گھونسلہ بناتے، اور اگر بچے نکل آتے ہیں تو سمجھدار ہونے تک ان کو غذا بھراتے، دیکھتے اور اس طرح اُن کی حیات میں مدد دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ غرض یہ قوت "قوتِ حفظِ نوع" اسی طرح برابر ترقی کرتی نظر آتی ہے حتیٰ کہ جب ہم وحشی اور متمدن انسان تک پہنچتے ہیں تو وہ اپنی نسل کی حفاظت و بقاء میں تمام حیوانات سے زیادہ مدت تک اور بہتر طریق پر سرگرم اور مربی نظر آتا ہے اور اسی لیے کہ انسانی حیات میں تمام قسم کی حیات کے مقابلہ میں ترکیب[1] اور تنوع زیادہ ہے اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ انسان کی

---

[1] یہاں ترکیب بمعنی تنوع اور "قسم قسم" "سادہ" کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے مثلاً تمام حیوانات کی زندگی اور بقاءِ نسل کا جو طریقہ ہے اس میں ہزاروں برس سے ایک ہی طریقہ پایا جاتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کے یہاں ...

محافظتِ نوع" کی ترقی "محافظتِ ذات" کے پہلو بہ پہلو چلتی رہتی ہے اور اس طرح حفاظت کے مراتب و درجات ایک دوسرے کے نزدیک ہوتے جاتے ہیں غرض یہ دونوں "قوتِ حفاظتِ ذات" اور قوتِ حفاظتِ نوع" اوّل فطری سادگی کے ساتھ عالمِ وجود میں آتی، اور پھر درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر "جاندار" کی جان، اور اُس کی استعداد و صلاحیت اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب ہیں تو وہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ انسان جو عمل بھی کرتا ہے اُس کو اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مطابق بنا لیتا، اور اپنی زندگی اور اس طرح اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و خوش بخت کر لیتا ہے اور یا وہ اپنے عمل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا، اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال و بدبخت کر لیتا ہے۔

لہٰذا پہلی قسم کے اعمال کو "نیک اعمال" اور اُن سے خوگر ہونے کو "حسن وخیر" کہا جائے گا اور دوسری قسم کے اعمال کو "بداعمال" اور اُن کے ساتھ خوگر ہونے کو "قبیح و شر" نام دیا جائے گا اور چونکہ بہت سے اعمال میں "لذت" کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہوتی ہے تو بہترین اعمال وہ شمار ہوں گے جو "خالص لذت" سے زیادہ نزدیک ہوں۔

یہ امر مسلّم ہے کہ ابھی تک انسان کی مادی زندگی مکمل نہیں ہوئی اور وہ

اس راہ پر "قانونِ نشوو ارتقاء کے ماتحت" مسلسل گامزن ہے،
لہٰذا ہر انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ـــــــ اپنے گرد و پیش کے
اسباب کے مناسب ـــــــ حدِ کمال تک پہنچنے کی سعی بلیغ اور جد و جہد کرے۔[1]

"اسپنسر" کے اس مقالہ سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ وہ عمل کا پیمانہ "ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے ساتھ نفس کو ہموار بنالینا" بتاتا ہے تو اس کے مذہب کے مطابق وہ عمل "خیر" ہے جو "لذت"[2] کا باعث ہو، اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ ماحول کے مطابق ہو اور وہ عمل شر ہے جو الم کا موجب ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عمل اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب حال نہ ہو۔

لہٰذا "عمل" جس قدر بھی ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب و مطابق ہوگا "کمال اور مثلِ اعلیٰ" سے نزدیک تر ہوگا۔

اس مذہب کے ارکان کا یہ عقیدہ ہے کہ "جبکہ اخلاقی اعمال" ابتداءِ وجود میں سادہ اور غیر متنوع تھے اور پھر آہستہ آہستہ، درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتے، اور اصل غرض و غایت "مثلِ اعلیٰ" کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور جبکہ عمل اس مثلِ اعلیٰ کے جس قدر نزدیک ہے اسی قدر خیر ہے، اور جس قدر دور ہے اسی قدر شر ہے" تو انسان کا مقصدِ وحید یہ ہونا چاہیے کہ اس "مثلِ اعلیٰ" کا کھوج لگائے اور اپنی طاقت کے مطابق اس سے نزدیک سے نزدیک تر ہونے کی کوشش کرے۔ غرض نشوو ارتقاء کی تمام کارپردازیوں میں سے ہر ایک کارپردازی مسطورۂ ذیل تین امور کو شامل ہوتی ہے۔ (۱) ہر ایک شے کی ایک "معین نقطہ" سے ابتداء (۲) درجہ بدرجہ غرض و غایت کی جانب اس کی "رفتارِ ترقی" (۳) جس تک پہنچنا مقصود

---

[1] ماخوذ از کتاب اسپنسر۔ [2] اس کے نزدیک "لذت و سعادت" کی مراد خوش بختی ہے۔

ہے وہ "غرض و غایت" یعنی "مثلِ اعلیٰ"

مثلاً حیوانات کی نشو و نما کی ابتدا پست حیوانات (کیڑوں[1]) سے ہوتی ہے پھر آہستہ آہستہ وہ مختلف اقسام و انواع میں منتقل ہوتے رہتے، اور ہزاروں برس گذرنے کے بعد بہت سے نئے گروہوں اور نئی انواع میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور چونکہ اُن کا یہ انتقال تدریجی[2] ہے اس لیے اُن کو اس مدت مدیدہ کے اندر بہت سے مراتب سے گذرنا پڑتا ہے۔ مثلاً حشرات (کیڑوں) سے منتقل ہو کر زحافات (رینگنے والے حیوانات) کی جانب اور پھر ان سے گذر کر بندر اور گوریلا کی جانب اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے وحشی انسان تک ترقی کر جاتے ہیں اور یہی وحشی بعد میں متمدن انسان بنجاتے ہیں اور یہی انسان اب تمدن کے اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے کے لیے جد و جہد میں مصروف نظر آتے ہیں۔ گویا اس طرح حیوانات کا یہ سلسلہ "کہ جن میں کیڑے سے شروع ہو کر انسان تک شامل ہے" سب ایک ہی سلسلہ ارتقائی شکلیں ہیں۔

اور جس طرح یہ بدیہی بات ہے کہ نشو و ارتقاءِ عضوی[3] کی عملیت کا ابتدائی نقطہ اور

---

[1] سائنس کی زبان میں اجزاءِ حیات کا نام (کیسہ) ہے اور ان ہی کیسوں کے مجموعہ کا نام جاندار ہے، اس لیے ارتقاء کی بحث میں جس مقام پر جاندار کا لفظ آتا ہے اس سے چند کیسوں سے بنی ہوئی چھوٹی سے چھوٹی مخلوق مراد ہوتی ہے بلکہ ایک کیسہ کو بھی وہ جانداری سے تعبیر کرتی ہے

[2] ارتقائی تبدیلیاں کے متعلق فلاسفۂ جدیدہ کے دو نظریے ہیں۔ جان بیارک کہتا ہے کہ یہ تدریجی طور پر ہوتی ہے اور جب کسی نوع کے بعض افراد کی خصلت کسی وجہ سے اپنی نوع سے بدل جائے یا ماحول مجبوراً تبدیل کر دے تو یہ تغیر و تبدیل طاری ہونے لگتا ہے، اور دوسرے کا خیال ہے کہ یہ تدریجی نہیں ہے بلکہ بعض صفات نوع کے بدل جانے سے یک بیک فوراً سامنے آجاتی ہے۔

[3] ارتقاءِ عضوی سے ارتقاءِ مادی (ارتقاءِ طبیعی) مراد ہے۔

اُس کی انتہائی غایت و غرض دونوں ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں اور ہم کو فقط تدریجی رفتار کا ہی حصہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح "اخلاق" کا حال ہے کہ جب ہم اخلاق کے مبدءِ وجود اور اُس کی غایت (حقیقی مثلِ اعلیٰ) کو سامنے لانا چاہتے ہیں تو یہ دونوں مرتبے ہماری نگاہ سے اوجھل نظر آتے ہیں اور اخلاقی اعمال کے لیئے صرف یہی "حکم یا تدریجی نقطہ" باقی رہ جاتا ہے کہ جو عمل "غایت" سے نزدیک ہے وہ "خیر" ہے اور جو دور ہے وہ "شر" ہے۔

اسپنسر کی طرح کسنڈر نے بھی ڈارون کے نظریوں "انتخاب طبعی" "تنازع للبقاء" اور "بقاء الاصلح" کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ چنانچہ اُس کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے۔

جبکہ "تنازع للبقاء" حیوانات کے افراد و انواع دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کے نتیجہ میں بعض فنا ہو جاتے ہیں اور بعض کے لیے بقا کا سامان مہیا ہو جاتا ہے تو اسی کا نام "بقاءِ اصلح" ہے۔

نظریۂ ارتقاءِ طبعی موجودہ علمی دور میں یہ مسئلہ "فلسفہ کی روح" سمجھا جاتا ہے اور جدید یورپ کے علمی زمانہ میں علم کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہیں ہے جس پر اس مسئلہ نے اپنا اثر نہ کیا ہو اسی لیے مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی تمام شعبہ ہائے زندگی اُس کے اثر سے متاثر ہیں، اور جو علماءِ یورپ اس "ارتقاءِ طبعی" کے مخالف بھی ہیں عملی زندگی میں ان کا دامن بھی اس کے تبدیلی اثرات سے پاک نظر نہیں آتا۔

اب اس مسئلہ کے "اخلاقی پہلو" سے ایک حد تک آگاہ ہو چکے ہیں اور اسی ذیل میں چونکہ نظیر یا دلیل کے طور پر "ارتقاءِ طبعی" کا بھی ذکر آگیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق، مختصر تشریح کر دی جائے ورنہ تو یہ ظاہر بات ہے کہ ایسے معرکۃ الآرا مسئلہ کے لیے حاشیہ کی یہ چند سطور کسی طرح کفایت نہیں کر سکتیں۔

ارتقاء کا نظریہ قدیم نظریہ ہے عام طور پر یہ مشہور ہے کہ "مسئلہ ارتقاءِ طبعی" انگریز فلسفی ڈارون کے اکتشافات کا نتیجہ ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، اس لیئے کہ اس مسئلہ کی "بنیاد" ہندوستان اور یونان کے قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے چنانچہ بدھ مت کا فلسفہ "کہ تمام جانور انسان ہی کی طرح کی جان رکھتے ہیں اس لئے سب یکساں

ہے اور اس حرکت عمل کا نام "انتخاب طبعی" ہے۔

پس یہ طریق کار جس طرح ارتقاء مادی میں کارفرما ہے اُسی نہج سے "علم اخلاق" میں بھی جاری وساری ہے یہاں بھی معاملات وطریقہائے زندگی اور زندگی کی "مثل اعلیٰ" میں جنگ رشم کرنا چاہیے خواہ وہ نباتات ہوں یا حیوانات "اسی نظریہ کی ایک کڑی ہے۔

نیز یونانِ قدیم میں تھیلیز، انکسی مینڈر، ہرقلیطاس جیسے فلاسفر اس کے قائل تھے کہ دنیا بے جان مادہ سے ترقی کرکے اس حد کو پہنچی ہے۔

بلکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں بھی بعض عرب فلاسفروں نے اس کا دعویٰ کیا ہے کہ انسان کا وجود تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

علاوہ ازیں جدید یورپ کے انگریز اور فرنچ فلسفی ڈریاپر، شلفر لیمنیہ، لامارک مختلف نظریات اور دلائل کے ساتھ بنیادی طور پر اسی ارتقاء طبعی کو تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اٹھارویں صدی کے آخر میں ڈارون نے اس نظریہ کے متعلق بہت واضح دلائل ونظائر پیش کرکے اس کو ایک اہم علمی مسئلہ بنا دیا حتیٰ کہ وہ اپنے موضوع سے وسیع ہو کر تمام علمی شعبوں پر حاوی ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے ڈارون کے نام کے ساتھ اسکو شہرت ملی۔

ڈارون کا یہ نظریہ اس طرح شہرت پذیر ہے کہ "انسان اور حیوان ایک ہی نسل سے ہیں یعنی حیوانات کی تدریجی ارتقاء کی شکل "انسان" ہے۔ اور کبھی اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ "انسان نے بندر سے ترقی کی ہے اور گوریلا جو بندر کی اعلیٰ قسم ہے انسان بنے کا ابتدائی نقطہ ہے"۔

اس بحث پر غور وفکر کرنے کے لیے پہلے یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ "انسانی تخلیق" کے بارہ میں تین رائے پائی جاتی ہیں اور اس سے زیادہ کا امکان بھی نہیں ہے۔

(۱) انسان خدائے برتر کی بہترین ایجاد ہے اور اُس کی صناعی کا بے نظیر شاہکار، اور یہ کہ وہ مستقل مخلوق ہے نہ کہ کسی تدریجی ترقی کا نتیجہ۔

وہ پیکار ہے اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی بقاء کے لئے سخاوت کرنے کو تیار نہیں ہے
اور یہاں صرف اُسی ہی کی بقاء ممکن ہے جو محیطِ عام سے مطابقت رکھتا ہو۔

(۲) انسان کی ہستی قوانینِ طبیعی کے زیرِ اثر بخت و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ کسی خالق کی مخلوق نہیں ہے

(۳) انسان کی تخلیق قوانینِ قدرت کے اصولوں کے مطابق تدریجی ارتقاء سے ہوئی ہے اور وہ مستقل مخلوق ہو کر عالمِ وجود میں آیا۔

یعنی آخری دو نظریوں میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا ممنوع یا غیر ضروری ہے اور پہلے نظریہ کے مطابق صرف وہی خالقِ کائنات ہے۔

تمام اہلِ مذاہب اور بعض علماءِ طبیعی پہلی رائے کے قائل ہیں، اور دوسری رائے چند دہری فلسفیوں کی ہے جس کو مذہب اور فلسفۂ جدید دونوں نے باطلِ محض ثابت کر کے چھوڑ دیا ہے اور تیسری رائے موجودہ علماءِ طبیعین کی ہے۔

یہ بات بھی گوش گذار رہنی چاہئے کہ ڈارون اور علماءِ طبیعین نے جس "ارتقاءِ طبیعی" کا دعویٰ کیا ہے اُس کے متعلق وہ یقین رکھتے ہیں کہ جن حقائق پر پردے پڑے ہوئے تھے اور جو گتھیاں سخت پیچیدہ تھیں ان کو عریاں کرنے اور سلجھانے سے ہم اس نظریہ کے صحیح ہونے کے قائل ہوئے ہیں یہ نہیں ہے کہ ہم مشاہدہ اور یقین و اعتقاد کی طرح دعویٰ کرتے ہیں کہ صورتِ حال صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ دوسری صورت ناممکن ہے۔

غرض ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی بنیاد اُن تین اُصولوں پر ہے جو صفحاتِ کتاب میں آپ کے پیشِ نظر ہیں۔ یعنی تنازع للبقاء۔ انتخابِ طبیعی۔ بقاءِ اصلح۔

پس اگر ہم ان تینوں اصولوں پر غور و خوض کرنے کے بعد یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس کارخانۂ دنیا میں نوامیسِ فطرت کے ذریعہ ہر شے اور اُس کی بقاء کے متعلق "کشمکش" جاری ہے اور "انتخابِ طبیعی" کے

پھر جس طرح افراد و انواعِ حیوانات میں ——————— یہ امتیازات بخش کر ——— خصوصی امتیازات رکھنے کی وجہ سے بعض "بقاءِ اصلح" میں شمار ہوتے ہیں۔ اور اُن ہی امتیازات کی وجہ سے خود بھی باقی رہتے اور اپنی نسلوں کو بھی ایسے وقت میں باقی رکھنے کی صلاحیت بخشے

اصول کے مثل نظریہاں اُسی کو بقاء حاصل ہے جو اپنی قوت آزمائی سے خود کو فنا سے بچالے اسی کا لازمی نتیجہ "بقاءِ اصلح" ہے "یعنی جو شے اپنے اندر اپنے ماحول میں زندہ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہی باقی رہتی جاسکے" تب بھی نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ ان نوامیسِ طبیعیہ اور قوانینِ فطرت کے زیرِ اثر "انسان کی تخلیق" تدریجی ارتقاء ہی کی بدولت ہوئی ہے اور یہ کہ ان نوامیس و قوانین پر کسی ایک زبردست حکیم و دانا کا ید قدرت کام نہیں کر رہا ہے۔ اس لیے کہ ان تمام قوانین کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس دعوے میں کون سا محال اور عدمِ امکان لازم آتا ہے کہ انسان ایک مستقل مخلوق ہے اور خالقِ کائنات نے کائنات کو پیدا کر کے ہر نوع کو اپنے بنائے ہوئے قوانین و نوامیسِ فطرت کے حوالہ کر دیا ہے لہٰذا ہر شے "تنازع للبقاء" میں گرفتار ہے اور اس کشمکش میں صرف ان ہی افراد کو زندہ رہنے کا حق ہے جو اُس کے قانون "انتخابِ طبیعی" کے اصول سے مطابقت کر لیتے ہوں، اور "انتخابِ طبیعی اور تنازع للبقاء" کے نتیجہ میں "بقاءِ اصلح" کا اصول قائم کر کے اُن ہی افراد کو باقی رہنے دیتا ہے جو اپنے ماحول کے مطابق صلاحیت رکھنے کی وجہ سے کارزارِ حیات میں جی سکیں۔ لہٰذا یہ تمام طبعی اصول و قوانین ایک ایسے حکیم و دانا کی ہی جانب سے ہیں جس نے اُن مسلّمہ قوانینِ فطرت قائم کر کے اپنی حکیمانہ ہستی کا ثبوت دیا ہے"

فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ط

دوسرا اس لیے کہ اوّل تو خود اس نظریہ کے تسلیم کرنے والے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وجودِ انسانی کی تخلیق کے لیے دوسری رائے کی قطعاً گنجائش ہی باقی نہیں رہی دوسرے یہ کہ فلسفہ کا عام اور مسلّمہ اصول یہ ہے کہ کسی "مرکب" میں ایسی شے نہیں پائی جا سکتی جس کی صلاحیت اُس کے سادہ

ہیں جبکہ کمزور کے لیے زندگی تک محال ہو جاتی ہے"

اُسی طرح "اخلاق" میں بھی افرادِ انسانی کی عقول و آراء میں بھی یہی طریقہ رائج ہے

اجزاء یا اجزاء کی باہمی آمیزش کے مزاج میں پائی جاتی ہو۔ پس اگر انسان کی خلقت "بے جان مادہ کی تدریجی ترقی" سے عالم ظہور میں آئی ہے تو اس میں عقل، کلیات کا علم، روحانی جذبات جیسے امور کہاں سے آئے اور کس طرح آ سکے؟

ایسے سوالات کے جواب میں ان مدعیانِ مذہبِ ارتقاء کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ "قدرت کا کرشمہ" ہے اور ایسا ہی ہوتا رہتا ہے۔

گویا یہاں تک پہنچ کر اب ان اصولوں کی طرح "جن پر وہ اپنے مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں" جب کوئی قانون ان کے ہاتھ نہیں آتا تو اس لفظ "قدرت کا کرشمہ" سے کام نکالتے ہیں اور جس جس جگہ دلائل کے درمیان خلا پیدا ہوتا جاتا ہے زبردستی اس "بے معنی لفظ" کے ذریعہ سے اس کو بھرتے جاتے ہیں پس اگر ان کو یہ حق حاصل ہے تو دوسروں کو کیوں یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس لفظ کی جگہ یہ کہہ دیں کہ "یہ خدائے حکیم و دانا کی قدرت کا بے نظیر کرشمہ ہے"۔

تیسرے اگر یہ صحیح ہے کہ بندر کی اعلیٰ قسم شمپانزی اور گوریلا کے ارتقاء سے انسان وجود میں آیا ہے۔ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ان دونوں میں نطق، وجدانی کیفیات، ترقی پذیر ذہن، اور عقل، ایسے امور کے امکانات تک نظر نہیں آتے جبکہ وحشی سے وحشی اور جنگلی انسان تک میں شروع ہی سے یہ سب صفات کم و بیش پائی جاتی ہیں۔

مگر گوریلا بندر اور انسان کے درمیان ان صفات کے بارہ میں ایک کڑی بھی ایسی نہیں پائی جاتی جو ان کے مابین مشترک ہو یا اشتراک کا امکان بھی پیدا کرتی ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ گوریلا اور انسان کی جسمانی ساخت میں بھی اتنا عظیم الشان فرق ہے کہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نظر نہیں آتی۔ مثلاً

چنانچہ یہ مشاہدہ ہے کہ وہ شخص جس پر فطرت کی جانب سے قوتِ عقل و فکر کی بخشش از بیش سخاوت کی گئی ہے وہ کسی معاملہ کو ایک خاص نظر سے دیکھتا ہے اور عام اصحابِ عقل

انسان کے گودے کا ہلکے سے ہلکا وزن "۹۰۰ گرام" سے کسی طرح کم نہیں ہوتا لیکن گوریلا کے بھاری سے بھاری گودے کا وزن "۶۰۰ گرام" سے کسی طرح زائد نہیں ہوتا، اسی طرح انسان کی چھوٹی سے چھوٹی کھوپڑی "۵۵.۵ انچ مکعب" ہوتی ہے مگر گوریلا کی کھوپڑی "۳۴.۵ انچ مکعب" سے زیادہ نہیں ہوتی حالانکہ ایک گوریلا متوسط عورت کے وزن کے مقابلہ میں دوگنا وزن رکھتا ہے اس لیے انسان کے تدریجی ارتقاء کا دعویٰ دعویٰ بے دلیل، اور اٹکل کا تیر ہے۔

مدعیانِ ارتقاءِ طبعی کے پاس بیان کردہ دلائل کے علاوہ چند ایسے شواہد بھی ہیں جن کو بہت مضبوط اور حقائق سے وابستہ سمجھا جاتا ہے مثلاً

(۱) علم آثارِ ارض کی تحقیقات نے یہ پختہ ثبوت کو پہنچا دیا ہے کہ زمین کے مختلف طبقے یا تہیں ہیں جو ہزاروں یا لاکھوں برس کے بعد قطعہ زمین پر قائم ہوتی چلی گئی ہیں اور ان طبقات میں سے ہر ایک طبقہ میں مخلوقات کے جو آثار ظاہر ہوئے ہیں وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مخلوق تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

لیکن آثارِ زمین کے ذریعہ جو تدریجی کڑی تیار کیا گیا تھا وہ حال کی تحقیق کے اعتبار سے "کلیہ" باقی نہیں رہا اس لیے کہ بعض محققین نے زمین کے طبقات یا ہزاروں لاکھوں برس کی قائم شدہ چٹانوں سے ایسے حیوانات کے ڈھانچے حاصل کیے ہیں جو تدریجی ارتقاء کے اصول کے مطابق جدید چٹانوں میں پائے جانے چاہئیں نہ کہ ان ہزارہا برس کی پرانی چٹانوں میں۔ حالانکہ وہ پرانی چٹانوں ہی سے دستیاب ہوئے ہیں

(۲) انسان کے جسم میں بعض ایسے اعضاء ہیں جو آج بیکار ہیں۔ اگر انسان "ابتداء" ہی سے مستقل مخلوق ہوتا تو ہرگز ایسا نہ ہونا چاہئے تھا اس لیے تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ اس سے پہلے ماحول کے آثارِ باقیہ ہیں مثلاً دمچی کی ہڈی (Buttock bone) یا آنتوں کے بائیں جانب زائد حصہ (اپنڈکس)

دنیا جس نظر سے اُس معاملہ پر غور کرتے ہیں اُس کی نگاہ میں وہ سخت معیوب ہوتا ہے مثلاً عام طور پر عورت کے ساتھ مردوں کا بے رحمانہ سلوک اور خرید کردہ لونڈی کے مساوی

مگر اس کے متعلق اول تو خود بعض فلاسفی نے یہ جواب دیا ہے کہ ڈنڈی کی ہڈی کو بیکار کہنا غلط ہے اس لیے کہ انسان اپنی طبعی ساخت کے اعتبار سے جس طرح بیٹھتا ہے اُس کے جسم کے زمین سے لگنے والے حصوں کے لئے اس ہڈی کا ہونا بہت ضروری تھا، ورنہ اُس کی نشست میں نامناسب پھیلاؤ بھی ہو جاتا اور اُس کو تکلیف بھی پہنچتی۔

اسی طرح آنت کا معاملہ ہے کہ اوّل تو وہ تمدن کی ترقی و تنزل سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ تدریجی ارتقاء سے یعنی انسان اپنی ابتداءِ زندگی میں جس قسم کی غذائیں استعمال کرتا تھا اُس کے لیے یہ حصہ ضروری اور کارآمد تھا اس کے بعد جب اُس نے عمدہ اور لطیف غذائیں استعمال کرنی شروع کر دیں تو آنتی چوری اور لاسی آنت کی ضرورت باقی رہی اور جب آنتوں نے سٹنا شروع کر دیا تو یہ حصہ زائد ہو کر بیکار رہ گیا۔ دوسرے اُس کو اس وقت بھی بیکار نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ اطباءِ یونانی مثلاً ذکریا رازی اندلسی کی یہ رائے ہے کہ آنت کا یہ حصہ کارآمد آنتوں کے سکڑنے اور پھیلنے کے وقت مدد دیتا ہے۔ اور اس کی موجودگی "خادم آنتوں" کی راحت رسانی کے لیے ضروری ہے۔ پس اس اختلافِ آراء کی صورت میں اس دلیل کی بھی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۳) بچہ جب رحم مادر میں نشوونما پاتا ہے تو نطفہ سے شروع ہو کر اپنی نوع کی شکل اختیار کرنے تک وہ سب درجات طے کرتا ہے جن سے گذر کر وہ موجودہ نوع میں داخل ہوا ہے مثلاً مینڈک کے بچہ کو پہلے مچھلی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ مینڈک مچھلی کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ اسی طرح "انسان" رحم مادر میں مچھلی، مینڈک، بندر سب درجات کی شکلوں کو دہراتا ہے اور پھر انسانی شکل اختیار کرتا ہے۔

لیکن نطفہ کے ان بدیہی "تدریجی تغیرات" کو تسلیم کر لینے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ

اُس کی قدر و قیمت کو وسیع النظر انسان ایک لمحہ کے لیے بھی برداشت نہیں کر سکتا، وہ اس عام طرزِ عمل کے خلاف آواز بلند کرتا اور انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنی رائے کی نشر و اشاعت

یہ سب مخلوقات اپنے اُس تدریجی ارتقا کو دہراتی ہیں جو ڈارون کے نظریہ کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اس لیے ہے کہ خالقِ کائنات کو اپنی قدرت کی صناعی اور نقاشی کا اعتراف کرانا ہے کہ یہ تمام انواع پست (خلیہ) سے لیکر بلند (انسان) تک ایک ہی ید قدرت کی کارگری ہے۔ اور انسان کو مشاہدہ کے ساتھ یہ باور کرانا ہے کہ خالقِ کائنات کا انسان پر یہ احسان ہے کہ اُس کو اشرف المخلوقات بنایا ورنہ تو رحمِ مادر میں وہ ان مختلف درجات میں سے کسی ایک پست درجہ پر بھی پیدا کیا جا سکتا ہے اور کوئی طاقت اُس کو ایسا کرنے سے باز نہیں رکھ سکتی جیسا کہ کبھی کبھی وہ اظہارِ قدرت کے لیے رحمِ انسانی ہی سے حیوانی مخلوق پیدا کر دیا کرتا ہے۔ لہٰذا ہر وقت یہ حقیقت پیشِ نظر رہنی ضروری ہے کہ بلند ہونے والی ہستی اپنے سے پست انواع کی شکل میں بھی پیدا کی جا سکتی تھی مگر قادرِ مطلق کے حکیمانہ تخلیق نے اُس کو اسی نوع میں پیدا کرنا مناسب سمجھا کہ اُس سے پست نوع میں نیز اس حقیقت کا اعلان کرنا مقصود ہے کہ اگرچہ کائنات کی ہر نوع ایک مستقل اور غیر تدریجی مخلوق ہے مگر ان انواع کا وجود باہم ترتیبی ہے اور ایک ہی سلک میں منسلک،

یعنی خدائے تعالیٰ نے مدِ حیات اور زندگی" کے لیے سب سے پہلے "پانی" کو پیدا کیا۔

وھو الذی خلق السموٰت	اور خدا وہ ہے جس نے آسمان و زمین کو چھ
والارض فی ستۃ ایام	دن میں پیدا کیا اور اُس کا عرش پانی پر
وکان عرشہ علی المآء	تھا یعنی پانی آسمان اور زمین سے پہلی مخلوق ہے

اور پھر اس کو مبدءِ حیات بنایا۔

وجعلنا من الماء کل شئ حی	اور ہم نے پانی سے ہر ایک جاندار کو زندگی بخشی کر

جاری رکھتا ہے حتیٰ کہ بعض اوقات یہاں تک نوبت آجاتی ہے کہ عوام اُس کی آوازِ حق سے مشتعل ہو کر اُس کی تحقیر و تذلیل اور تضحیک پر آمادہ ہو جاتے، اور ہٹ دھرمی کرنے لگتے ہیں

اس کے بعد اُس نے زمین کو مخلوق کیا اور پہاڑوں کو اُس پر قائم کیا اور زمین کو اس قابل بنایا کہ اُس میں نباتات کی روئیدگی اور حیوانات کی بقاء ممکن ہو سکے۔

والارض مددنٰها والقينا فيها — اور ہم نے (پانی پر) زمین کو پھیلا دیا اور اُس میں

رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون — پہاڑ کو رکھ دیا اور اُس میں ہر ایک متناسب چیز اگائی

والله خلق كل دابة من ماء فمنهم — اور اللہ تعالیٰ نے ہر ایک جاندار کو پانی سے پیدا کیا

من يمشي على بطنه ومنهم — تو کوئی اُن میں وہ ہے جو پیٹ کے بل چلتا ہے اور

من يمشي على رجلين ومنهم — کوئی اُن میں وہ ہے جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور کوئی

من يمشي على اربع يخلق الله — اُن میں وہ ہے جو چار پاؤں پر چلتا ہے اللہ جو چاہتا

ما يشاء ان الله على كل شيء قدير — ہے وہ پیدا کرتا ہے بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور ان تمام مخلوقات کے بعد سب سے بلند و بالا مخلوق "انسان" کو پیدا کیا

هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة — اللہ وہ ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا پھر نطفہ

ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا الآیہ — سے پھر بستہ ہوئے خون سے پھر اُس نے تم کو بچہ بنا

کر نکالا ہے۔

چنانچہ مذاہبِ عالم کی تاریخ، اور علم آثارِ ارض دونوں اس ترتیبی تخلیق کا پتہ دیتے ہیں اور یہی صحیح اور قرینِ صواب ہے، لہٰذا تنازع للبقاء، انتخابِ طبعی اور بقاءِ اصلح جیسے نوامیسِ فطرت سے غلط نتیجہ نکال کر ترتیبی مخلوق کو تدریجی قرار دینا ایک ناقابلِ تسلیم دعویٰ ہے۔

مطلب یہ ہے کہ مدعیانِ ارتقاءِ عضوی کی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جو صرف اُن ہی کے بیان

پس اگر یہ شخص "مصلحین" میں سے ہوتا ہے تو ہرگز اس غوغا کی پرواہ نہیں کرتا اور اُس کو دار ہی پر کیوں نہ چڑھنا پڑے وہ اپنی رائے نہیں بدلتا اور مسلسل اس راہِ جہاد میں مصروف

کردہ مطلب کو مستید ہو بلکہ اس کے خلاف وہ دوسرا مطلب بھی لیا جا سکتا ہے جو ہم نے بیان کیا اور یہی صحیح اور حق ہے نیز اُن کی مراد کے صحیح نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُن کا یہ دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہے کہ مخلوق اپنی خلقت کے تحولات و تطورات میں اپنے سے پست عام مدارج کو دہراتی ہے بلکہ اس کے خلاف مشاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جنین "حقیقتاً وہ تمام اقسام کے تغیرات ہرگز نہیں دہراتا جن کا دوروں سے ارتقاءِ طبیعی کے تسلیم کرنے کی صورت میں ظاہر ہونا ازبس ضروری ہے اور اکثر حیوانات میں تو ان میں سے کوئی تغیر بھی واضح صورت میں نظر نہیں آتا اسی لیے بعض علماءِ یورپ نے مجبور ہو کر اس تاویل کی پناہ لی ہے کہ جنین میں تغیرات مثالی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی شکل میں۔

علاوہ ازیں مسئلہ ارتقاءِ عنصری یا طبیعی کے انکار میں جن دلائل و وجوہ کو پیش کیا جاتا ہے وہ حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) موجودہ دنیا کی عمر ہزاروں سال ہونے کے باوجود "قانون "ارتقاء" کے مطابق آج تک ایک "تغیر" بھی مشاہدہ میں نہیں آیا۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ تدریجی ارتقاء کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں برس کی عمر درکار ہے تو پھر پست مخلوق سے شروع ہو کر تخلیقِ انسان تک کے تمام درجات کا اگر پورا حساب لگایا جائے تو سائنس دانوں نے زمین کی عمر زیادہ سے زیادہ جو تجویز کی ہے وہ ان مدارج کے لیے ہرگز کفایت نہیں کرتی چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے بعض علماءِ یورپ نے محض اٹکل سے یہ دعویٰ کیا کہ مخلوقات کی ابتداء اس زمین سے نہیں بلکہ کسی دوسرے سیارے سے ہوئی ہے۔ اس کے لیے وہ آج تک کوئی صحیح ثبوت فراہم نہیں کر سکے۔

رہتاہے، حتیٰ کہ اُس کی رائے آہستہ آہستہ دلوں میں اُترتی جاتی ہے اور لوگ اُس کی صلاحیت سے متاثر ہو ہو کر اُس کی جانب مائل ہونے لگتے ہیں اور ایک دن وہ آتا ہے کہ سب اُس پر بھروسہ کرنے لگتے ہیں، اور اپنی مخالفانہ جدوجہد ختم کر کے اُس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔

(۳) اگر تدریجی ترقی کے یہ معنی ہیں جو ڈارون اور اُس کے پیرو دعویٰ کرتے ہیں تو ہر دو مستقل تغیرات کے درمیان کی کڑیاں کس لیے موجود نہیں ہیں یعنی نباتات کی اعلیٰ نوع اور حیوان کی نوع کے درمیان کی، یا حیوان کی اعلیٰ نوع گوریلا اور جنگلی و وحشی انسان کے درمیان کی کڑیاں جو نیم نباتی اور نیم حیوانی یا نیم حیوانی اور نیم انسانی مخلوق یا اسی کے قریب قریب نسبتیں رکھنے والی مخلوق صفحۂ ہستی پر کیوں موجود نہیں ہے حالانکہ ارتقاء طبعی کی رو سے ایسا ہونا از بس ضروری ہے۔

ان اعتراضات کے جو جوابات ڈارون کے حامیوں کی جانب سے دیے گئے ہیں وہ بلا شبہ غیر تسلی بخش اور دعویٰ کی قوت کے مقابلہ میں بعید کمزور اور لچر ہیں۔

موافق اور مخالف اسی قسم کی آراء کا ایک طویل سلسلہ ہے جن کے تفصیلی بیان کیے بغیر پوری حقیقت سامنے آنی مشکل ہے تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارتقاء طبعی خواہ صحیح ہو یا غلط دونوں صورتوں میں یہ بہ یقین اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ "انسان" یقیناً تمام مخلوقات میں اپنی جسمانی ترکیب کے اعتبار سے بلند مخلوق ہے۔

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم   ہم نے انسان کو بہترین انداز میں بنایا ہے

اور اسی لیے ہر اعتبار سے وہ برگزیدہ اور صاحب فضیلت ہے۔

ولقد کرمنا بنی ادم   بلاشبہ ہم نے بنی آدم کو برتری بخشی

نیز انسان کی تخلیق مستقل وجود سے عمل میں آئی ہو یا تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہو وہ اور کل کائنات ایسے یکتا قوانینِ قدرت اور قوامیسِ فطرت کے مرتب اور منظم اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے جو کسی با اختیار حکیم

اوّل درجہ کے حامی و ناصر بن جاتے ہیں۔ اور اسی طرح روز بروز اُس کو قوت پہنچتی رہتی ہے
اور ایک دن وہ آجاتا ہے کہ اُن کی بیشمار تعداد کا یا سب کا دینی "عقیدہ" ہو جاتا ہے

مطلق، اور بے قید مالکِ قدرت، کی ہستی کے بغیر نا ممکن ہے

قرآن	ترجمہ
قل من بيده ملكوت كل شيء	تو اُن سے پوچھو اگر تم جانتے ہو تو بتلاؤ وہ
وهو يجير ولا يجار عليه إن	کون ہے جس کے قبضہ میں تمام چیزوں کی بادشاہی
كنتم تعلمون سيقولون	ہے اور وہ سب کو پناہ دیتا ہو اور کوئی نہیں
لله	جو اُس سے اور پناہ دینے والا ہو تو وہ فوراً جواب
	دیں گے اللہ کے قبضے میں۔

نیز ہم کو انسان اور انسان کے علاوہ تمام مخلوقات میں نفسِ ارتقاء یعنی "نشوونما" کا بھی ہرگز انکار نہیں کرنا چاہیے
کیونکہ قرآنِ عزیز میں انسانی تخلیق سے متعلق اس مسئلہ کو ایک عجیب معجزانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے

قرآن	ترجمہ
ولقد خلقنا الإنسان من	اور دیکھو یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی
سلالة من طين ثم جعلناه	کے خلاصے سے ہی بنایا ہے پھر ہم نے اُس کو نطفہ
نطفة في قرار مكين ثم خلقنا	بنایا ایک ٹھہر جانے اور حفاظت پانے کی جگہ میں
النطفة علقة فخلقنا العلقة	پھر "نطفہ" کو ہم نے علقہ بنایا پھر "علقہ" کو ایک
مضغة فخلقنا المضغة عظاما	گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا پھر اُس میں ہڈی کا ڈھانچہ
فكسونا العظام لحما ثم	پیدا کیا پھر ڈھانچے پر گوشت کی تہ چڑھا دی پھر
أنشأناه خلقا آخر فتبارك	دیکھو کس طرح اُس سے بالکل ایک دوسری ہی
الله أحسن	طرح کی مخلوق بنا کر نمودار کر دیا؟ تو کیا ہی برکتوں
الخالقين	والی ہستی ہے اللہ جو سب سے بہتر پیدا کرنے والا ہے۔

جو کبھی تنہا ایک صاحب عقل و فکر کا تھا۔

نیز اسی طرح "اقناع" (یعنی عقل کا عقل کے ذریعے مدد حاصل کرنا) اور "تربیت"

پس جس طرح ان تدریجی درجات کے ذریعہ رحم مادر میں اُس کا نشوونما کیا گیا اسی طرح وہ دنیا میں آکر بھی جسمانی اور روحانی دونوں قسم کے "نشوونما" میں ترقی پذیر رہا ہے جس کے ایک شعبہ "اخلاقی نشوونما" کی تفصیلات اس کتاب میں زیر بحث ہیں۔ اور اس کا آخری اور کامل و مکمل قانون "قرآن عزیز" ہے

پھر یہ بھی یقین رکھنا چاہیے کہ اگر "تنازع للبقا" کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی ہر شے کی بقاء و فنا کے درمیان کشمکش کا سلسلہ جاری ہے اور نوامیس قدرت کے اور ہر شے کے اپنے بقاء کے درمیان کشاکش موجود ہے تو یہ ایک ایسا بدیہی اور سادہ قانون ہے جس کا کوئی عاقل بھی انکار نہیں کر سکتا اور جو کسی فلسفی کے انکشاف کا محتاج نہیں ہے۔

کیونکہ کائنات ہستی میں مختلف اشیاء کے باہم کشمکش اور ایک شے کے افراد کے درمیان تنازع اور اقوام و امم کے مابین کشاکش ایسی یقینی حقیقت ہے جو دلائل کی حدود سے گذر کر بداہت اور مشاہدہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی حقیقت کو قرآن عزیز اس طرح واضح کرتا ہے۔

ولولا دفع اللہ الناس	اور اگر اللہ تعالیٰ انسانوں میں بعض کو بعض
بعضہم ببعض لفسدت	کے مقابلہ میں مدافعت کی قوت نہ بخشتا تو یہ
الارض	سارا کارخانۂ عالم درہم برہم ہو جاتا

اسی طرح انتخاب طبعی سے اگر یہ مراد ہے کہ یہاں قوت و ضعف کی جنگ میں قوت کو بقاء اور ضعف کو فنا ہے تو یہ امر بھی حقیقت نفس الامری ہے اور یہ عناصر دل کی ہستی کے فنا و بقاء ہی میں نہیں بلکہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں نافذ و حاکم ہے حتیٰ کہ مذہب کی نگاہ میں بھی ضعف جسمانی ہو یا روحانی، مادی ہو یا غیر مادی قابل مدح و ستائش نہیں ہے اور قرآن حکیم کی اس آیت میں۔

یہ دونوں اخلاق کے اندر وہی جگہ رکھتے ہیں جو عالمِ حیوانات میں "توالدِ جنس"[1] اور "تنازع للبقاء"[2] کو حاصل ہے۔

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ	اور اپنی طاقت بھر "قوت" اور اسباب
مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ	قوۃ (گھوڑے کی پرورش وغیرہ) سے تیاری کرو

اسی انتخابِ طبعی کا اعلان ہے کہ خدائے تعالیٰ نے بقا و فنا کے معاملہ میں حقیقی قوت و ضعف کو ہی معیار قرار دیا ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس کے "انتخابِ طبعی کا قانون" جسمانی اور اخلاقی دونوں قوتوں کا ایک سا طالب ہے۔ اگر انسان کے اندر یہ دونوں قوتیں جمع ہیں تو اس کے لیے حقیقی بقا کا وعدہ ہے اور اگر دونوں جمع نہیں ہیں تو جسمانی قوت کے باوجود اس کا اخلاقی و روحانی ضعف ایک نہ ایک دن ایسے اسباب و احوال پیدا کر کے اس کو ضرور فنا کے گھاٹ اتار دے گا۔

اسی لیے اس کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ	اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث انصاف
عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۭاِعْدِلُوْا	کو ہرگز نہ چھوڑو عدل کرو یہی بات زیادہ
هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (مائدہ)	نزدیک ہے تقویٰ سے۔

وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ	اور ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ مٹ
وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ ۭ فَاِنِ انْتَهَوْا	جائے اور دین خالص اللہ کے لیے ہو جائے
فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَي الظّٰلِمِيْنَ	پس اگر وہ فتنہ سے باز آ جائیں تو ظالموں کے
(بقرہ)	سوا کسی پر سرکشی جائز نہیں ہے۔

[1] توالدِ جنس - یعنی جنس سے انواع کے افراد کا توالد و تناسل

[2] یعنی قابلِ حیات کے ذریعے ناقابلِ حیات ذی روح کا فنا کر دینا۔

بہرحال علمِ اخلاق میں مذہبِ نشو و ارتقاء کی صحت تطبیق اور اس کی تردید کے
سلسلہ میں اور بھی مختلف آراء و مباحث ہیں مگر یہ مقام ان تفصیل کی گنجائش سے محروم ہے۔

اور بلاشبہ "اصلح" کے لیے ہی بقاء و دوام ہے اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے
صحابہ میں چونکہ قوتِ جسمانی کے ساتھ ساتھ عدل و تقویٰ کی بیش از بیش فراوانی تھی اور وہ دونوں
قوتوں کے مالک اور کامل انسان تھے تو باوجود دولت کی کمی کے خدا کے نافرمانوں پر بھاری پڑے
اور کامیاب ہوئے۔

اولٰئک الذین انعم اللہ علیہم	خدا نے جن پر انعام و اکرام کیے ہیں یہی
من النبیین والصدیقین والشہداء	لوگ ہیں جو نبی ہیں یا صدیق یا شہید
والصالحین وحسن اولٰئک رفیقا	ہیں یا صالحین اور یہی اچھے رفیق ہیں

اور ان سب کے بے نظیر و بے مثال اخلاقی، روحانی اور جسمانی قوائے عمل کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ ان کے ماننے
والوں کی حاکمانہ یا مقتدرانہ تاریخ کی مدت تمام گذشتہ تاریخی ادوار کے مقابلہ میں طویل اور دیرپا نظر آتی
ہے۔ اور آج بھی اقوام و امم میں یہی قانونِ فطرت کام کر رہا ہے اور جب قوم کا مزاج بھی مادی قوت کی
گھمنڈ پر اخلاقی اور روحانی قویٰ کو تباہ و برباد کر کے عدل و تقویٰ کی بجائے ظلم و سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے
وہ قوم اقوام و امم کی بقاء و فنا کی مدت کے اعتبار سے بہت جلد فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے۔

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر	اور ہم نے زبور میں ذکر (نصیحت) کے بعد یہ
ان الارض یرثہا عبادی الصالحون	لکھ دیا تھا کہ زمین کے مالک ہمارے صالح بندے ہوں گے

بہرحال "ارتقاء طبعی" علمی تخمینوں اور تجرباتی اٹکل کا نتیجہ ہے لہٰذا ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اس
علمی دور میں نہ تو ہر جدید تحقیق سے گھبرا کر اور وحشی ہرن کی طرح نفرت کھا کر انکار میں عجلت کریں اور
نہ مرعوب ہو کر ذاتی تحقیق و تفتیش کے بغیر اس پر اس طرح ایمان لے آئیں کہ گویا اس کے خلاف محالِ عقلی

الی صل بخیر و شر یا بالفاظ دیگر حسن و قبح کا مسئلہ ایسا معرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس پر
فلاسفۂ اخلاق نے دل کھول کر علمی بحثیں کی ہیں مگر کلی طور پر ان مباحث سے کوئی فیصلہ کن

اور ناممکن کا درجہ ہے اور بس بلکہ ان دونوں راہوں کے خلاف صاف اور روشن راستہ یہ ہے کہ جو امور
"وحی الٰہی" اور سچے رسولوں" کی یقینی تعلیم کے ذریعہ روشن اور واضح ہو چکے ہیں ہم ان کو اٹل اور
غیر متبدل سمجھیں اور یقین کریں کہ علوم کی تحقیقات آہستہ آہستہ اپنی جگہ سے ہٹتی رہیں گی اور ایک دن
"قرآنِ عزیز" کے مسلمہ اصولوں کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوں گی اور قرآنِ عزیز اسی طرح اپنی جگہ پر چٹان کی طرح
کی مانند غیر متزلزل اور قائم رہے گا۔ چنانچہ گذشتہ علمی اکتشافات میں بارہا ایسا ہو چکا ہے مثلاً فرعونِ
مصر کے ہاتھوں بنی اسرائیل کی غلامی کا مسئلہ، یا اصحاب الکہف و الرقیم کے بارہ میں رقیم (پیٹرا) کے
وجودِ خارجی کا مسئلہ، یا جنین (بچہ) کے رحمِ مادر میں تغیرات و تطورات کا مسئلہ کہ ان تمام مسائل میں
یورپین فلاسفہ اور مورخین قدیم و جدید کے نظریے "قرآنِ عزیز کے بیان کردہ" علوم " کے مخالف تھے
مگر قریب کی اس نصف صدی کے اندر ان تینوں مسائل میں "علوم جدیدہ اور اکتشافاتِ جدیدہ"
کو وہی سب کچھ کہنا پڑا جس کا اعلان ساڑھے تیرہ سو سال سے قرآنِ عزیز مسلسل کرتا رہا تھا۔

اور جو "علوم و نظریات" قرآنِ عزیز کی ہدایات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی یقینی تصریحات کے
دائرہ سے غیر متعلق ہیں یعنی نہ وہ ان کا اقرار کرتا ہے نہ انکار تو ان کو تعصب و تنگدلی سے اجنبی سمجھ کر
ہرگز نہ چھوڑنا چاہیے بلکہ وسعتِ نظر اور طلبِ علوم سے وابستگی کے جذبہ کے ساتھ عقلِ سلیم کو حکم بنا کر
ان کا فیصلہ کرنا چاہیے پس اگر ان کا ثبوت متحقق ہو جائے تو ان کو قبول کرنا چاہیے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "حکمت و دانائی" مسلمان کی گم شدہ پونجی ہے جہاں ملے اس کو اپنا مال سمجھ کر حاصل کرنا
اور اگر ان کا ثبوت فراہم نہ ہو تو علمی دلائل ہی کی روشنی میں ان کو رد کر دینا چاہیے (و اللہ اعلم
بحقیقۃ الحال و الیہ المرجع و المآل)

بات حاصل نہیں ہو سکی اور ہر ایک فلسفی کا نقطۂ نظر مختلف وجوہ سے تشنۂ تکمیل رہا ہے
تاہم اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ اس وسیع علمی بحث نے ہمارے سامنے ایک طرف "علم
الاخلاق" کی قدر و قیمت کی برتری کو نمایاں کر دیا اور دوسری جانب اُس نے نہایت قیمتی
ذخیرۂ معلومات فراہم کر دیا۔ اور سچ تو یہ ہے کہ اس راہ میں بھی انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام
کی تعلیمات نے جو راہنمائی کی ہے خصوصاً قرآن حکیم نے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
و عمل اسوۂ حسنہ نے اخلاق کے سلسلہ میں رہبری کا جو فرض انجام دیا ہے قلب مستقیم اور
عقل سلیم کے لیے وہی باعث تسکین ہے اور بلاشبہ اسلام نے علم الاخلاق کی جن اساسی
اور بنیادی اقدار کو لائحۂ عمل کی حیثیت سے پیش کیا ہے کچھ دکاوش کے بعد اس سے بہتر فیصلہ
تاریخ علم اخلاق نے آج تک پیش نہیں کیا اور یقیناً مستقبل میں بھی پیش نہیں کر سکتی کیونکہ انبیاء
علیہم السلام کی تعلیم اخلاق نے جو کچھ دیا ہے وہ حقائق ہیں اور "حقائق" علمی مباحث سے
جلا تو پا سکتے ہیں لیکن بدل نہیں سکتے۔

نیز یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ "خیر و شر" اگرچہ اصطلاحی الفاظ ہیں تاہم
وہ ایسے حقائق ہیں جن کو محض اضافی و نسبی کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر طب کی
اصطلاح میں "صحت و مرض" دو حقیقتیں تسلیم کی جا سکتی ہیں، اگر اشیاء کی ماہیت میں "حسن
و قبح" محسوس و شاہد ہو کر حقیقت ہی کی جلوہ نمائی کرتے ہیں تو ان ہی ہر دو حقائق کو علم اخلاق
کی اصطلاح میں اگر "خیر و شر" سے تعبیر کر دیا جاتا ہے تو اُن کے "حقیقت" ہونے میں کس
طرح شک و شبہ کیا جا سکتا ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اساسی اور بنیادی نقطۂ نظر سے ان کو
اضافی اور نسبی کہہ کر ان کی اقدار کو کم یا سرے سے نظر انداز کر دیا جائے، البتہ فطری اور حقیقی
"خیر و شر" کی جزئیات و تفصیلات کبھی کبھی ماحول اور خارجی اثرات کی بنا پر اضافی اور نسبی

صفات اختیار کرلیتی ہیں اور اس فرق کی وجہ سے بعض اعمال کے خیر و شر ہونے میں اضافات و صفات خارجیہ کے پیش نظر "اخلاقی حکم" میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

اخلاقی حکم

گذشتہ اوراق میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ "اخلاقی حکم" یعنی عمل پر خیر یا شر ہونے کے متعلق فیصلہ، صرف اختیاری اعمال پر ہی صادر ہو سکتا ہے اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی نہیں پایا جا سکتا۔

مثلاً اگر "نیل" یا "جمنا" طغیانی پر آجائے اور سیکڑوں بستیوں کو غرق کر دے، یا تیز ہوا چل جائے اور وہ تباہی پیدا کر دے، یا دریا کی موجیں جہاز اور جہاز والوں کو ڈبو دیں، تو ان اعمال پر شر ہونے کا حکم اس لیے نہیں لگایا جا سکتا کہ یہاں "ارادہ" نہیں پایا جاتا،

اسی طرح اگر "دریا کا بہاؤ" اعتدال پر ہو اور وہ زمینوں کی سرسبزی و شادابی کا باعث بنے تو اس کے اس عمل کو خیر نہیں کہا جا سکتا۔

یا مثلاً ایک شبک رو گھوڑا اپنے سوار کے لیے آرام دہ سواری ثابت ہو یا سرکشی کی بنا پر تکلیف دہ، تو دونوں حالتوں میں اس کے عمل کو بالترتیب نہ خیر کہیں گے نہ شر۔

اسی طرح انسان کے غیر ارادی اعمال کو مثلاً معدہ کے فعل ہضم کے بہتر ہونے، یا دوران خون کے منظم ہونے یا بخار اور تپ کے وقت پر لرزہ طاری ہونے کو بھی خیر یا شر سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

بہرحال ان تمام اعمال کو جو ان اشیاء سے صادر ہوتے ہیں جن میں ارادہ شعوری کا

کا وجود نہیں ہے یا وہ انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں "نہ خیر کہہ سکتے ہیں نہ شر"
اور "بیان کردہ بیان کے مطابق" ہم خیر و شر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے
ہیں جو ارادی ہوں۔

یہ تو ایک طے شدہ بات ہے، لیکن اس جگہ بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر
و شر کا جو حکم صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے، یا عامل کی
اس "غرض و غایت" کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے؟ اس لیے
کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ
میں اُس سے ایسی بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس کا اُس کو گمان تک نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک کابینۂ حکومت، ایک قوم سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے صحیح
عمل سے اس کا یقین رکھتی ہے کہ اس سے ہماری قوم کو بہت بڑا فائدہ ہوگا، اُس قوت
اُس کے خیال میں اپنی طاقت دشمن کی طاقت کے مقابلہ میں بہت نظر آتی ہے اور وہ
مالِ غنیمت کے فوائد کو پیش نظر رکھ کر جنگ کر بیٹھتی ہے لیکن اُمید اور توقع کے خلاف
اُس کو شکست ہو جاتی ہے اور اپنی حکومت کے مقبوضات میں سے بھی کچھ دے بیٹھتی ہے
اب اس عمل "جنگ" کو اُن کی غرض "قومی فائدہ" کے پیش نظر خیر کہا جائے
یا نتیجہ "شکست اور مصائب" کے لحاظ سے شر۔

اسی طرح اس کے برعکس کا تصور کیجئے کہ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا
ہے مگر نتیجہ میں وہ باعث خیر بن جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا، اور اُس کو ایک ایسے مال کی
خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں نقصان کا ہونا ضروری ہے لیکن جب ترغیب کے

مطابق وہ دوسرا انسان اُس مال کو خرید لیتا ہے تو حسنِ اتفاق سے اُس کو اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عمل "ترغیب" کو شر کہا جائے یا "فوائد حاصل ہو جانے کی وجہ سے" اس کا نام خیر رکھا جائے۔

اس بارہ میں حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے "عامل کی غرض" ہی کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ پس اگر عامل کی نیت خیر کی ہے تو نتیجہ کتنا ہی بُرا نکلے وہ "کام" خیر ہے اور اگر اُس کی نیت بُری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو وہ "کام" شر ہے۔[1]

لہٰذا حکم سے پہلے "عامل کی غرض" کو دیکھنا ضروری ہے مثلاً اگر کسی نے ایک ہزار گنی کے "نوٹ" نذر آتش کر دئے تو یہ عمل اپنی "ذات" کے اعتبار سے بُرا ہے نہ اچھا مگر یہی بُرا عمل ہے، اگر مالک سے "انتقام لینے" کی غرض سے ایسا کیا گیا ہے، اور یہی اچھا ہو اگر کسی لیڈر یا حاکم کی "رشوت" کا سامان تھا اور اس کے پاس ایسے لیڈر اور حاکم کو متنبہ کرنے، اور سزا دینے، کا اس کے سوا اور کوئی بہتر طریقہ موجود نہ تھا نیز یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اگر بُرے اعمال کو کسی نیک غرض سے کیا جائے تو اگرچہ عامل کی غرض کے پیش نظر اُن کو "شر" نہ کہا جائے لیکن بلا شبہ وہ اس لیے "شر" کہلانے کے مستحق ہیں کہ وہ اپنی حقیقت میں بُرے اعمال ہیں۔

مثلاً قدیم مصریوں کا دستور تھا کہ "نیل" کو جوش میں لانے کے لیے "کنواری لڑکی" کو بھینٹ چڑھایا کرتے تھے یا قدیم ہندوستان میں دیوتاؤں کے خوش کرنے کے لیے یہی عمل کارِ خیر سمجھا جاتا تھا۔

غرض جب یہ بات متعین ہو گئی کہ کسی "عمل" پر خیر یا شر کا حکم "عامل کی غرض"

[1] بخاری کی مشہور حدیث "انما الاعمال بالنیات و انما لکل امرء مانوی" (الحدیث) بلا شبہ اعمال نیتوں پر مبنی ہیں

کے اعتبار سے ہونا چاہئے، تو ہمارے لیے یہ ازبس ضروری ہے کہ ہم جلد بازی سے کام نہ لیں اور اپنی ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اُس وقت تک حکم نہ لگائیں جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے اُس کے عامل کی غرض معلوم نہ ہو جائے خواہ اُس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرائن کے ذریعہ اُس کا پتہ لگ جائے۔

البتہ نتائج کے اعتبار سے بھی اعمال کا باہمی فرق ظاہر ہوتا ہے۔ اور اُس کے لئے "مفید" اور "مضر" کی اصطلاح وضع کی گئی ہے یعنی کسی عمل پر نتائج کے اعتبار سے یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ یہ مفید ہے اور یہ مضر، کیونکہ مفید اور مضر، خیر اور شر کے ہم معنی نہیں ہیں اس لیے کسی کے عمل پر مفید یا مضر ہونے کا حکم "اخلاقی حکم" نہیں کہلاتا۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ بعض اعمال خیر بھی ہونگے اور مضر بھی جیسا کہ مذکورہ بالا "اعلانِ جنگ" کی مثال ہیں "عامل کی غرض" کے لحاظ سے یہ عمل (جنگ) خیر ہے اور نتیجہ کے لحاظ سے مضر۔ اسی طرح اس کے برعکس سمجھ لیجئے۔

بہرحال انسان کا ارادہ اگر نیک ہے تو وہ کسی ایسے عمل پر قابلِ ملامت نہیں ہے جس کا نتیجہ بُرا نکلے البتہ وہ قابلِ ملامت اس لیے ہے کہ اُس کی طاقت و استطاعت میں یہ تھا کہ وہ وقت نظر اور باریک بینی سے کام لے کر اس عمل کے نتیجہ پر غور کر لیتا تاکہ اُس کو اس کے بُرے انجام کا حال معلوم ہو جاتا، مگر اُس نے ایسا نہ کیا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ ملامت کا نشانہ اُس کا "نیک ارادہ" نہیں بن سکتا بلکہ اُس عمل کے اختیار کرنے میں جو "کوتاہی" ہوئی در اصل وہ نشانۂ ملامت ہے۔

اخلاقی نقطۂ نظر سے تو اب قدیم مصریوں کا یہ عمل کہ وہ نیل کو جوش میں لانے کیلئے کنواری لڑکی کی بھینٹ دیتے تھے اس لئے لائق ملامت قرار پایا کہ ان کی کوتاہ نظری نے باطل

عقیدہ اور فاسد استقرار پر اس عمل کی بنیاد رکھی اور یہ نہ سمجھا کہ نیکی اپنے جوش میں آنے کے لیے اس بھینٹ کا محتاج نہیں ہے اور نہ ذی روح انسان اس غرض سے بھینٹ چڑھایا جا سکتا ہے۔

اسی طرح گذشتہ مثال میں اعلانِ جنگ کرنے اور پھر شکست کھا جانے والی قوم کو اعلانِ جنگ " پر ملامت نہیں کی جا سکتی کیونکہ اُن کا مقصد اس سے نیک ہی تھا، بلکہ اس پر ملامت کی جائے گی کہ یہ نازک مسئلہ جبکہ مختلف گوشوں سے قابلِ غور تھا اور اُن میں قدرت تھی کہ اگر اُن کو پیشِ نظر رکھ کر اچھی طرح بحث کر لیتے تو اُس کے نتیجۂ بد سے مطلع ہو سکتے تھے لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا۔

یہ تمام وہ صورتیں تھیں جن میں اخلاقی حکم " عمل " پر صادر کیا جاتا ہے لیکن کبھی خود عامل کی " ذات " حکم کا مورد بن جاتی ہے، اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ " نیک " ہے یا " بد "، " طیّب " ہے یا " خبیث "؟ لیکن جب کسی " عامل " کی ذات موردِ حکم بنائی جائے تو پھر اُس سے صادر شدہ اعمال کا جائزہ لینا پڑے گا، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ " حاصل جمع " میں اگر اکثریت نیک اعمال کی ہے تو اُس شخص کو " نیک و طیّب " کہیں گے اور اگر " حاصل جمع " میں بُرے اعمال کی اکثریت ہے تو وہ " خبیث " و " بد " شمار ہوگا۔

اس تفصیل سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عامل کے " خبیث " ہونے کے باوجود اُس سے کسی " عملِ خیر " کا صدور ہو جائے اور اسی طرح عامل کے " طیّب " ہوتے ہوئے بھی اس سے کبھی " عملِ شر " ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں باتیں اس لیے جمع ہو سکتی ہیں کہ ہم " عمل " پر حکم لگانے کے متعلق تو یہ کہتے ہیں کہ اُس میں صرف " غرض " کو دیکھا جائے اور " عامل " پر حکم صادر کرنے میں اُس کی زندگی کے " مجموعۂ اعمال " کا جائزہ لیا جانا ضروری سمجھتے ہیں۔

اخلاقی حکم کانشوو ارتقاء جس طرح حیوانات کے اندر "عمل ومعاد" کے جراثیم پائے جاتے ہیں (جیسا کہ ذکر ہو چکا) اسی طرح اُن میں "اخلاقی حکم" کا جز تو مہ بھی پایا جاتا ہے یا لتو کتے کو دیکھئے جب اُس سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو کس طرح مالک کو مٹیتا، اور اُس کی خوشامد کرتا ہے، یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ بعض موجب سزا اور غیر موجب سزا اعمال کے درمیان تمیز کرتا ہے۔

مگر پست حیوانات میں یہ "حکم" صرف اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ حیوانات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے اور اُس کی وسعت نظر اپنی اولاد اور نسل کے لیے اس "حکم" کا شعور کرنے لگتی ہے پھر جب وہ اس سے اور ترقی کر جاتا ہے تو گلّہ اور ریوڑ بنا کر اُس میں جماعتی زندگی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی بھلائی کے مقابل میں "گلّہ" کی بھلائی کو محسوس کرنے لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تم نے دیکھا ہو گا کہ اگر وہ قطار سے جدا کوئی "ہاتھی" کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک خاص آواز کے ذریعہ اپنی قطار کو متنبہ کر دیتا ہے تاکہ وہ اس مصیبت سے محفوظ ہو جائیں۔

پھر یہ شعور ترقی کرتا ہوا وحشی انسان تک پہنچتا ہے۔ یہ فقط اپنے قبیلہ کا شعور رکھتا ہے اور اُسی کی بھلائی کا خواہشمند رہتا ہے، اور جو بات قبیلہ کے لیے مفید ہو صرف اُس کو "خیر" اور جو مضر ہو اُسی کو "شر" سمجھتا ہے اور اُس کی نظر اس سے آگے نہیں جاتی، اور وہ اعمال کے عام نتائج سے بے خبر ہوتا ہے۔

۱؎ یا ہم وگر موثر اعمال ۲؎ اگر ہم یہ مان لیں کہ قدرتِ الٰہی نے ابتداء آفرینش ہی میں ہر نوع مخلوق میں پست طبقہ اور متوسط درجات کو پیدا کیا ہے تاکہ دستِ قدرت کی ان تدریجی مخلوقات سے انسان کو یہ سبق دیا جائے کہ وہ بھی اپنی زندگی میں تدریجی ترقی کے لیے ان کو مشعلِ راہ بنائے تو نشوو ارتقاء کا یہ نظریہ اصل حقیقت بن جائے

چنانچہ بعض اہل تاریخ نے لکھا ہے کہ افریقہ کے وحشی قبائل کا یہ حال ہے کہ اگر ایک قبیلہ کے کسی آدمی کی چوری ہو جائے تو قبیلہ کا کوئی شخص بھی چور کو پاجاتا ہے تو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، دوسرے قبیلہ میں چوری کر لینے کو بڑی بہادری سمجھتا ہے۔

اس "درجہ" میں انسان صرف اسی حد تک ترقی کر پاتا ہے کہ اس کے اعتقاد میں "اخلاقی فرائض" خود اس کے اپنے قبیلہ ہی تک محدود ہیں باقی دوسرے قبائل کی لوٹ مار، قتل وغارت اور چوری سب درست اور مستحسن اعمال ہیں۔

کیونکہ وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ میری دنیا صرف یہی "قبیلہ" ہے اسی میں مرنا جینا ہے، اور صرف اسی کو یہ حق ہے کہ اس عالم میں باقی رہے۔

چنانچہ سیاحوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیشتر وحشی قبائل میں قبیلہ قبیلہ کے درمیان دشمنی اور عداوت کا سلسلہ قایم ہے۔ اور ایک قبیلہ کے آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمیوں کو اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح شکاری شکار کو دیکھتا ہے۔

اس کے عرصۂ دراز کے بعد جب انسان اوپر کو ترقی کرتے ہیں اور "وحشت" کی زندگی سے ذرا دور ہو جاتے ہیں تو ان کی نظروں میں بھی زیادہ وسعت پیدا ہونے لگتی ہے، اور ان کے "اخلاقی احکام" حق وصواب سے نزدیک تر ہوتے جاتے ہیں، اور وہ قوم و نسل بلکہ تمام قبائل کو جسم واحد کی طرح ایک ہی سمجھنے لگتے ہیں مگر دوسری قوموں کو اب بھی دشمن کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں، اس کی مثال "یہود" ہیں ان کا اعتقاد ہے کہ ہم دنیا کے انسانوں میں سب سے برتر اور پاک ہیں۔ بلکہ (معاذ اللہ) ہم خدا کی اولاد اور اس کے دوست ہیں ان کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ "یہود" کا یہود پر تو حق و فرض ہے لیکن غیر یہودی کا یہودی پر نہ کوئی "فرض" ہے اور نہ کوئی حق۔

وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ	اور بعض ان (یہود) میں سے وہ ہیں کہ اگر
لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ	تو ایک دینار سپرد بھی اس کے پاس رکھے
قَائِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا	تو وہ تجھ کو پھر کر واپس نہ دے مگر یہ کہ تو سر
لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ	پر ہی مسلط ہو جائے، یہ اس لیے ہے
سَبِيلٌ ۝ (آل عمران)	کہ ان کا کہنا ہے کہ ہم پر ان پڑھوں
	(عرب) کا کوئی حق نہیں ہے۔

یہی حال یونانیوں کا ہے، اُن کے نزدیک انسانی دنیا دو حصوں میں تقسیم ہے ایک "یونان" دوسرا "وحشی" یا اپنے ایک پہاڑ "اولمپس" کے متعلق یہاں تک اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ دیوتاؤں کا مسکن، اور روئے زمین کے تمام پہاڑوں سے اونچا پہاڑ ہے، حالانکہ اُس کی بلندی (۲۰۷۹) قدم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور اپنی قوم کے علاوہ ہر ایک آزاد انسان کو "غلام" بنا لینا جائز سمجھتے ہیں یہاں تک کہ اُن کا سب سے بڑا فلسفی ارسطو کہا کرتا تھا کہ "غلام" عقل والے بالتو حیوان ہیں۔

بالآخر انسان نے ترقی کا وہ درجہ بلند حاصل کر لیا جس نے خیر و شر اور حُسن و قبح میں "اخلاقی حکم" کے لیے زیادہ سے زیادہ وسعت پیدا کر دی اور اُس کی بدولت مختلف اقوام کے درمیان تجارتی رسل و رسائل، بہتر داد و ستد، عمدہ قوانین دول، اور اخلاقِ عام کا وجود نظر آتا ہے، اس بلند درجہ پر پہنچ کر ایک قوم کے انسان دوسری قوم کے انسانوں کو دشمن کی نگاہ سے نہیں دیکھتے اگرچہ اُن کی اس وسعتِ نظر اور بلندی اخلاق میں بھی وحشی آباؤ اجداد کے خصائص کا عکس کچھ نہ کچھ ضرور جھلکتا رہتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بخوبی اندازہ ہو گیا کہ ایک "جانداز" آفرینش کے ابتدائی دور

میں تنگ نظر اور اخلاقی حکم میں اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اس کے بعد آہستہ آہستہ نظر میں وسعت ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کی نگاہ قوم تک رسا ہو جاتی ہے اور پھر یہ شعور پیدا ہونا شروع ہوتا ہے کہ اس وسیع عالم میں اس کی قوم بھی اقوامِ عالم کا ایک حصہ ہے اور اس کی اُمت کے پہلو میں اور بھی سیکڑوں اُمتیں آباد ہیں اور یہ سب ایک ہی سلسلہ کی متعلق کڑیاں ہیں۔

تو اب یوں کہیے کہ "اخلاقی حکم" میں وسعت اور ہمہ گیری، فرد سے شروع ہو کر کنبہ، خاندان، قبیلہ، قوم، چھوٹی حکومت، عالمگیر برادری تک ترقی کرتی ہے اور یہ اس حد تک برابر ترقی کرتی رہے گی جبکہ ایک روز ہم "وسعتِ نظر" کے اس انتہائی درجہ تک پہنچ جائیں کہ ہر ایک انسان دوسرے انسان کو بھائی سمجھنے لگے، نہ ایک دوسرے پر ظلم کرے نہ خیانت کا مرتکب ہو، وہ ہر ایک کے ساتھ اسی طرح کا منصفانہ معاملہ کرے جس طرح اپنے کنبہ کے ساتھ کرتا ہے۔

اب وہ وقت بہت قریب ہے کہ نظرِ شخصی اور نظرِ جنسی، "نشوونما ارتقاء" کی سنت کے سامنے درماندہ ہو کر رہ جائے گی، اور انسان کی نظر تمام "نوعِ انسانی" پر اس طرح پڑنے لگے گی گویا وہ "جسمِ واحد" ہے اس وقت انسان کی "اخلاقی نظر" نسلی و قومی نظر کی بجائے "اخوتِ عالم" کی نظر بن جائے گی[1]۔

---

[1] اسلام تو شروع ہی سے انسان کو اخوت و وحدت کی تعلیم دیتا ہے اور نشوونما ارتقاء کی اس آخری منزل کے جو بالکل آج بھی سابق کی طرح یہ دعوت دے رہا ہے کہ اخلاق کی تمام بلندیوں اور مثلِ اعلیٰ کے انتہائی معراج تک پہنچ کر بھی اس سے زیادہ نہ پاؤ گے جو قرآن حکیم اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تم تک پہنچائی جا چکی ہے۔

الناس کلہم بنو آدم و آدم من تراب (الحدیث)
کل انسان اولادِ آدم ہیں اور آدم مٹی سے بنائے گئے ہیں۔

رہا مسئلہ جہاد، تو درحقیقت وہ بھی اخوتِ عالم میں فتنہ اندازوں کی خفتہ سانپوں کے انسداد کا ایک

مسطورہ بالا حقیقی طریقہ کے علاوہ حکمِ اخلاقی کے نشو و ارتقا کا ایک اور "طریقہ" بھی ہے وہ یہ کہ

(۱) "اخلاقی حکم" وحشی اور پست اقوام میں عموماً عرف کے تابع ہوتا ہے، اس لیے ہر فرد اپنے قبیلہ ہی میں زندگی بسر کرتا، اور اپنے اعمال کے ذریعہ اُس کی رضا جوئی کا طالب رہتا ہے اور کبھی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایک "مستقل فرد" ہے اور اپنا کوئی وجود بھی رکھتا ہے۔ اس شخص میں یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ "اخلاق" پر حکم جاری کرے۔ بلکہ وہ "اعمال" ہی پر احکام نافذ کر سکتا ہے اس لیے کہ "حکمِ اخلاقی" انسانی اعمال کے متعلق وسیع النظری کا طالب ہے اور وحشی قبائل کے اس فرد میں یہ چیز قطعی مفقود ہے بلکہ وہ تنگ نظری کی سبب سے پست گھائی میں پیش پا افتادہ ہے۔

تم سیسلی کو ہی دیکھ لو کہ باوجود اس امر کے کہ ہومرس[1] کے زمانہ میں یونان ایک حد تک ترقی کر گیا تھا، پھر بھی "الیاذہ" میں تم ایک بھی جملہ ایسا نہ پاؤ گے جس سے انسانوں کی "نکوکار" اور "بدکار" دو تقسیمیں ظاہر ہوتی ہوں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اُس نے اپنے اشعار میں کسی کی بُرائی بیان نہیں کی، کیونکہ اُس کے کلام میں یہ بہت کافی موجود ہے۔ بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ اچھے یا بُرے اعمال کے متعلق تمام انسان بلحاظ نیک و بد یکساں طور پر نشانۂ ملامت بھی بن سکتے ہیں اور مدح و ستائش کے بھی مستحق ہو سکتے ہیں۔ اُس میں یہ شعور موجود ہی نہ تھا کہ وہ یہ تصور کر سکتا کہ بعض اشخاص عادت ہی نیک ہوتے ہیں اور بعض بد، اس لیے کہ یہ اُس کے تصورات سے ایسا اونچا اور بلند درجہ ہے جس سے وہ محروم تھا۔

---

[1] یونان کا مشہور شاعر ہے اور "الیاذہ" نامی کتاب کا مصنف ہے۔

(۲) اس زمانہ (عرف کا زمانہ) کے بعد اُن کے اعمال میں تمدنی نظم کی وجہ سے عادت و عرف کی جگہ "قانون" لے لیتا ہے۔ اور اسی کی بدولت اُن کو حق و باطل کے درمیان واضح فرق، اور جرائم میں امتیاز، پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس لیے کہ قانون، اعمال کے وزن کے لیے بہترین پیمانہ بھی ہے اور اُس کے پرکھنے کے لیے عمدہ کسوٹی بھی۔

اس دور میں انسان، نوعِ انسانی کو دو حصوں میں تقسیم پاتا ہے، ایک وہ جو علانیہ اس قانون کا لحاظ رکھتے ہیں، اور دوسرے وہ جو عادتاً اس کا خلاف کرتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ وہ جو نکوکار ہیں اور وہ جو بدکار ہیں بہ ساتھ ہی اُس کے دل میں پہلی نوع کے لیے احترام و عزت اور دوسری کے لیے حقارت و نفرت کا شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

(۳) اس دور (دورِ قانون) میں "حکمِ اخلاقی" پوری طرح نمایاں نہیں ہوتا، اس لیے کہ شہری قوانین تو صرف ان ظاہری اعمال ہی پر نافذ ہوتے ہیں جو جماعتی مصلحت کے لیے مفید یا مضر سمجھے جاتے ہیں، مگر اخلاقی حکم، تو اپنی مکمل شکل میں انسانوں کے "اغراض و مقاصد اور اُن کے اسباب و علل" پر بھی عائد ہوتا ہے، اور انسانی اخلاق ان ظاہری اعمال سے بہت زیادہ ہیں۔ پس جب انسان اس دور سے آگے بڑھتا ہے تو "قانونِ اخلاقی" تک پہنچ جاتا ہے۔ اور اس مقام پر وہ قانونِ وضعی اور قانونِ اخلاقی میں تمیز کرنے لگتا ہے، اور جس طرح اُس کی نظر ظاہری اعمال پر پڑتی ہے اُسی طرح وہ باطنی اعمال پر بھی نگاہ رکھتا ہے۔

مثلاً اخلاق کا حکم ہے "نہ حسد کر نہ قتل کر" لیکن قانونِ وضعی صرف یہ حکم دے سکتا ہے کہ "قتل نہ کر"۔ اس مقام پر پہنچ کر "قانونِ اخلاقی" وجود پذیر ہوتا اور انسان کے لیے رہنما بنتا ہے۔

(۴) قانونِ اخلاقی" کے وجود پذیر اور متمیز ہونے کے بعد۔ ضرورت کا تقاضا ہے

کہ اعمال کے درمیان، اور اعمال پر جو حکم صادر ہوتے ہیں اُن کے درمیان تصادم پیدا ہو،
اس لیے کہ ایک سادہ جماعت میں تو ہر فرد کا "فرض" بدیہی ہے مگر جب قانون، عزت
کے ساتھ، اور قانونِ اخلاقی، قانونِ وضعی کے ساتھ، ملتے ہیں، اور اس طرح زندگی میں ترکیب
پیدا ہوتی ہے، اور انسان ایک ہی وقت میں اپنے نفس کو مختلف مرکزوں میں گھرا ہوا
دیکھتا ہے "مثلاً باپ، حاکم یا اُستاد ہونا اور پھر جماعت کا فرد ہونا" تو ایسی حالت میں
انسان کے لیے زندگی کے صحیح طریقِ کار کا پہچاننا آسان نہیں رہتا کیونکہ وہ قدم قدم پر فرائض
میں تصادم دیکھتا اور قوانین میں اختلاف موجود پاتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ مثلاً قوم کے فرض کے ساتھ نسل و خاندان کا فرض ٹکرا جائے
یہی وہ تصادم و تعارض ہے جو بحث و نظر کو "حکم اخلاقی کی بنیاد کی جانب" متوجہ کرتا ہوا
"نظام علم اخلاقی" کی وضع کے لیے اجتہاد کرتا ہے۔ اور اسی کی بدولت قبائل کی عادات
و خصائل اور اُن کے مخصوص قوانین کی جگہ "مبادی عامہ" کو ملتی ہے جن کی رسم و معرفت
"علم" کراتا ہے، اور وہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

اب پوری بحث کا خلاصہ یوں سمجھیے۔

(۱) اخلاقی حکم، نشوونما پاتے پاتے عادت سے قانون تک پہنچتا ہے اور پھر اِن مبادی
عامہ تک پہنچ جاتا ہے جو نظر و بحث پر مبنی ہیں۔

(۲) اخلاقی حکم، تدریجی طور پر خالص اعمالِ خارجی سے ترقی کر کے اس حد پر پہنچ جاتا
ہے جہاں وہ "اخلاق" اور "اُن کے اغراض و اسبابِ داخلیہ" پر بھی حاوی ہو جاتا ہے۔

(۳) اخلاقی حکم اُن عادات سے ترقی کر کے "جو خاص ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں"
اُن مبادی عامہ تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جو تمام اقوام کے لیے یکساں اور ہر حالت

میں مفید اور بہتر ثابت ہوتے ہیں[1]۔

---

[1] مگر اس تمام وسعتِ نظر اور تتبع و تجربے قوانین اور مبادی عامۂ اخلاق کے باوجود انسان اصل حقیقت کے فہم و ادراک میں ٹھوکر کھاتا اور اس کی وجہ سے اکثر مہلک غلطیوں میں مبتلا ہو کر بعض بداخلاقیوں کو اخلاق کا مرتبہ دینے لگتا، اور اس کو قومی مزاج بنا لیتا ہے اس لیے ان اخلاقی سربلندیوں کے حصول اور "مثلِ اعلیٰ" تک رسائی کے لیے بھی از بس ضروری ہے کہ وہ خدائے برتر کے یقینی اور روشن قانون "وحیِ الٰہی" کو ہی راہنما بنائے اور اخوت و مساواتِ عام کے سب سے بڑے داعی و داعی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شمع ہدایت سے بہرہ مند ہو اس لیے کہ آپ کی بعثت کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (الحدیث)	میں اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ انسان کو اخلاق کی معراج تک پہنچاؤں۔

اخلاقی نظریوں کا عملی زندگی سے تعلق

گذشتہ اوراق میں جن مختلف نظریوں کو اخلاق کے لیے "پیمانہ" بنایا گیا ہے وہ عملی زندگی پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے آپس میں مختلف ہیں، اس لیے کہ بعض سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "علم ہیئت" کی طرح "اخلاقی بحث" محض ایک علمی، نظری بحث ہے اور عمل کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ کی "علمی بحث" کا عملی زندگی پر بہت بڑا اثر مترتب ہوتا ہے۔

مثلاً جب ہم نظریۂ "فراست" پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اخلاقی بحث کے لئے عملی زندگی میں کوئی بڑی قیمت نظر نہیں آتی، بلکہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ بڑی تو کیا اس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ جب انسان میں یہ "ملکہ" موجود ہے کہ وہ خیر و شر کو فوراً محسوس کر لیتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کے علمی نظریوں کے پڑھنے سے ...... "علمی ڈھکوسلے کے علاوہ" اور کیا حاصل رہ جاتا ہے، یہ رائے "فراستی" فرقہ کی چھوٹی سی جماعت کی ہے۔

لیکن بڑی جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ عملی زندگی میں بہر حال مفید ہے۔ اس لئے کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ حاسہ (ملکہ) تربیت سے ترقی پاتا ہے اور جب کہ وہ "مبادی" جن کی جانب حاسہ رہنمائی کرتا ہے کبھی آپس میں متصادم بھی ہو جاتے ہیں، تو اس وقت ہم کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم "حاسہ" کی ترقی پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر کریں اور ایسا تصادم کا حل تلاش کریں۔

اور اگر مذہب "نشو و ارتقاء" پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کے علمی مباحث کا بھی عملی

زندگی پر مطلق کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لیے کہ جب "ارتقاءِ نوعِ انسانی" کی کارفرمائی ہمہ گیر اور ضروری بلکہ اٹل ہے، اور اُس کے قوانین ایسے حقائقِ ثابتہ ہیں جو انسانی ترقی میں مسلسل کارفرما ہیں، تو اب اخلاقی مباحث کے شائق کو اس سے زیادہ کیا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ "نشو و ارتقاء" کی کارفرمائیوں کا مشاہدہ کرتا رہے اور حیرت زا نگاہوں سے اُس کے عجائبات کو دیکھا کرے، لہٰذا اس نقطۂ نظر سے بھی "علم الاخلاق" کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہتی

مگر اس مذہب کے اصحاب ذوق کا یہ خیال ہے کہ جو "قوانین" عالم کی ترقی میں کارفرما ہیں یا "نشو و ارتقاء کی جو کارفرمائیاں" نظر آتی ہیں چونکہ اُن کو قوت پہنچنے، اور اُن کے اُستوار ہونے کا امکان ہے اس لیے علم الاخلاق کے ذریعہ یہ خدمت باحسن وجوہ کیا سکتی ہے یعنی حکومت اور اُس کی فروع، یا نظامِ تربیت، تعلیم، نظمِ دینی، نظمِ خاندان، مجالسِ مفادِ عامہ، مجالسِ کامگاران، جبکہ ان میں سے ہر ایک، دوسرے کو مضبوط کرتے اور ایک دوسرے کا سہارا ہوتے ہیں، اور اس طرح اجتماعی ترقی کے لیے چارہ سازی کا سبب بنتے ہیں تو اگر ان تمام اداروں اور زندگی کے چارہ سازوں کو عمدہ غذا (تربیت) سے توانا و قوی ہونا اور ترقی میں کمال پیدا کرنا بہت ممکن ہے اور اگر ان کو یہ غذا میسر نہ آئے تو اس کا برعکس ہونا بھی ممکن لہٰذا ان حالات میں علم الاخلاق کا "درس" یقیناً عظیم الشان فائدہ دے سکتا ہے، کیونکہ اس علم کا اہم فرض ہے کہ وہ زیرِ بحث قوانین کی وضاحت و تشریح کے ذریعہ جو بھی وسائل ان امور کے لیے مفید اور کارآمد ہو سکتے ہیں اُن کو بیان کرے، اُن کی رفتارِ ترقی کو تیز کرے اور قوی سے قوی تر بنانے کا باعث ہو لیکن نظریۂ فراست اور نظریۂ نشو و ارتقاء کے برعکس اگر ہم نظریۂ "سعادت" کو پیش نظر رکھتے اور اس کا امتحان کرتے ہیں تو بلاشبہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اخلاقی تعلیم کا عملی زندگی پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے اس لیے کہ یہ نظریہ زندگی

کے لیے ایک "غرض و غایت" پیش کرتا ہے یعنی اپنی شلغ "سعادت شخصیہ" کے مطابق "فرد و شخص کی سعادت" اور "سعادت عام" کے مطابق "اجتماعی سعادت" کو حیات کی غرض و غایت قرار دیتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں علمی بحث سے مقصد عملی زندگی کے لئے "غرض و غایت" کو واضح اور روشن کرنا اور صاف و سیدھی اور مختصر راہ سے اس تک پہنچنا ہے۔

اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین

انسان اپنی اس زندگی میں بہت سے "قوانین" کے درمیان گھرا ہوا ہے اور ان سب کی کارفرمائیوں کے زیر اثر ہے، ان قوانین میں سے پہلا قانون "قانونِ طبعی" ہے۔ یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو اشیاءِ عالم کی طبائع (طبعیات) کی تشریح کرتا ہے، مثلاً مد و جزر، کشش، بجلی وغیرہ کے قوانین،

یہ قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جن میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت ممکن ہے، قدرت کے ہاتھوں نے جس طریق پر قائم کیا ہے اُسی ایک طریق کار پر قائم ہیں، خواہ انسان اُس کو پہچان سکے یا نہ پہچان سکے اور خواہ ہماری رائے اور ہمارا علم اُس کے بارہ میں بدلتا ہی رہے مگر خود ان قوانین میں کسی قسم کا ادنیٰ تغیر بھی نہیں ہوتا، مثلاً ابتداء میں لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ زمین ساکن ہے اور سورج اُس کے گرد گھومتا ہے، پھر اُن کی رائے بھی تبدیل ہوئی اور "علم" نے اُن پر ثابت کر دیا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے تو اب یہاں رائیں بدلتی رہیں لیکن زمین ابتداء عالم ہی سے سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

اسی طرح تجلی کائنات پر جس قدر اقرب وہ ہمیشہ ہی سے ہے اگرچہ لوگوں کو علوم جدیدہ کی بدولت اب معلوم ہو سکا۔ اور ابھی بہت کچھ معلوم ہونا باقی ہے۔

اسی طرح ہمارے اندر ہمیشہ ہی سے قوانین طبیعیہ اپنا عمل کرتے رہے ہیں، اور ہم ابھی تک اُن سب کا اکتشاف نہیں کر سکے، ہمارے بعد کے آنے والے ہم سے زیادہ اس سلسلہ میں کامیابی حاصل کر سکیں گے۔

یہ قوانینِ طبعی۔ ماضی، حال، اور مستقبل، ہر زمانہ میں نافذ ہیں اور ہم چونکہ اُن پر اور اُن کے نظام پر یقین رکھتے ہیں، اس لیے اپنے اعمال کو اُن کے موافق بنانے میں اس یقین کے ساتھ تیاری کرتے رہے ہیں کہ خالق کائنات کے دستِ قدرت کے علاوہ اُن کے خواص کی تبدیلی ناممکن ہے۔

مثلاً ہم مکان اس یقین پر بناتے ہیں کہ "کشش" کا قانون جس طرح زمانہ ماضی میں عالم پر کار فرما تھا، اُسی طرح آئندہ کار فرما رہے گا۔

یہ قوانین نہ کسی چھوٹے پر رحم کھاتے ہیں اور نہ کسی بڑے کی عظمت کرتے ہیں انکی مخالفت دودھ پیتا بچہ کرے یا دانا بزرگ، یہ دونوں پر یکساں اپنا حکم جاری کرتے ہیں۔

پس اگر ایک ناسمجھ بچہ آگ کو ہاتھ میں اُٹھائے تو بھی اُس کا ہاتھ ضرور جل جائیگا آگ کا قانون طبعی یہ رحم نہ کھائے گا کہ یہ ناسمجھ ہے اور میری اس صفت سے ناواقف، اور اگر ایک شخص زہر ہلاہل کو "شکر" سمجھ کر کسی کو کھلا دے تو اُس کی جہالت زہر کے اثر کو نہیں روک سکتی اور کھانے والا قانونِ طبعی کے زیر اثر مر جائیگا۔

لہٰذا انسان، جتنا زیادہ قوانینِ طبعیہ کا علم حاصل کرے، اور یہ پہچاننے کی سعی میں لگا رہے کہ یہ قوانین میری مصالح کی کس طرح خدمت کر سکتے ہیں اُسی قدر اس کی زندگی

"کامیاب" ہے

یہی وجہ ہے کہ ہم قوانین طبعیہ کے مباحث میں بہت زیادہ اہتمام کرتے، اور "علم طبعیات"، کیمیا، علم نباتات، اور علم وظائف الاعضاء" پڑھنے اور سیکھنے کا انتظام کرتے یعنی ان کے پڑھنے کا اولین سبب تو اُن قوانین کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس کے بعد اپنی روزمرہ کی زندگی میں اُن سے خدمت لینا ہے۔

اور بجلی، بھاپ وغیرہ کے قوانین اس بات کے شاہد ہیں کہ روزمرہ کی یہ زندگی بڑے بڑے تغیرات سے دوچار ہوتی رہتی ہے، اور ہم دنیا کی مادی زندگی کے اعتبار سے اپنے اسلاف کے مقابلہ میں زیادہ کامیاب ہیں کیونکہ وہ ان قوانین کی معرفت میں اس ترقی تک نہ پہنچ سکے

اس بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ انسان کی "حد نگاہ" ان قوانین طبعیہ سے آگے ہے اور وہ یہ کہ ان قوانین کی معرفت اسلئے نہیں کرنی چاہئے کہ وہ مقصد زندگی ہیں بلکہ اس لیے ہونی چاہئے کہ معرفت کے بعد اگر ہم اپنے اعمال کو اُن کے مطابق بنالیں اور اُن کی خلاف ورزی کے مرتکب نہ ہوں تب ہی مقصد حیات کو کامیاب بنایا جا سکتا ہے ورنہ اس کے ردعمل کا نقصان خود ہم ہی کو برداشت کرنا پڑے گا۔

نیز یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ ہم جو بار بار ان قوانین کے سلسلہ میں "نافرمانی" کا لفظ استعمال کرتے ہیں یہ درحقیقت سہل انگاری ہے اس لیے کہ ان طبعی قوانین کی نافرمانی تو امر محال ہے کیونکہ انسان چاہے یا نہ چاہے یہ تو نافذ ہو کر رہیں گے، یہ علیحدہ بات ہے کہ اگر انسان اُن کے موافق عمل کرے گا تو فائدہ اُٹھائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے بھی کہ کس طرح ان سے اپنی منفعت میں کام لیا جا سکتا ہے ان کے مخالف چلے گا تو نقصان اور تکلیف برداشت کرے گا۔

اور یہ قوانینِ طبعیہ صرف ہمارے گرد وپیش کے جمادات ہی پر اپنے اثرات سے حاوی نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جاندار (وہ نباتات میں سے ہو یا حیوانات میں سے) ایسے قوانین کے سامنے پست اور تابع ہے جو اپنی معرفت کے لیے "علمِ حیات" کی طرح بہت سے علوم کے اہتمام کی جانب داعی ہیں۔

یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ قوانینِ طبعیہ کا تعلق چونکہ تمام انواعِ کائنات مثلاً جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان سے ہے اس لیے اُس کے اثرات اس قدر ہمہ گیر اور حاوی ہیں کہ اُن کی معرفت کے لیے کسی ایک نوع کے علم پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا بلکہ "علمِ حیات" ہی کی طرح بہت سے علوم کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔

چنانچہ خود انسان بھی چونکہ بہت سے قوانینِ طبعی کے زیرِ فرماں ہے اور ہر ایک قانونِ طبعی کے ساتھ ایک خاص "علم" وابستہ ہے اس لیے اس کی کامیاب حیات کے لیے مختلف علوم سے بحث کیا جانا ازبس ضروری ہے۔ مثلاً ایک "علم" میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ انسان ایک "عاملِ ہستی" ہے اس کا نام "علم النفس" ہے اور ایک "علم" اس لیے زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ وہ "ایک اجتماعی ہستی" ہے اس کا نام "علم الاجتماع" ہے اور یہ جمعیتِ بشریہ کی اُس اجتماعی حیات سے بحث کرتا ہے جس میں وہ پلا بڑھا، اور زندگی بسر کر رہا ہے۔

اسی طرح انسانوں کے باہمی معاملات کے سلسلہ میں قوانین موجود ہیں جو اُن کے خیر و شر کو ظاہر کرتے، اور یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح "سعادت" کو حاصل کیا جا سکتا ہے اور کن طریقوں سے اُن سے محرومی ہو جایا کرتی ہے، مثلاً وہ قوانین جو سچائی اور انصاف کا حکم کرتے اور جھوٹ و ظلم سے باز رکھتے ہیں، اور جو علم، ان امور کو بیان کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے وہ

"علم الاخلاق" ہے۔

اور ان قوانینِ اخلاق کا بھی وہی حال ہے جو قوانینِ طبعیہ کا ہے یعنی یہ ایسے حقائق ثابتہ ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل کا مطلق امکان نہیں ہے، اور اگر تغیر نظر آتا ہے تو وہ ہماری رائے اور ہماری نظر کا تغیر ہے نہ کہ قوانین کا مثلاً "بھلائی" کہ جس پر تمام انسانی دنیا کا عامل ہونا اخلاقی فرض ہے ایک حقیقت ثابتہ ہے خواہ اس کے دائرۂ استعمال کے متعلق لوگوں کے خیالات و آراء کا کچھ ہی حال رہا ہو اور مختلف زمانوں میں اپنی آراء کے اندر کتنی ہی تبدیلیاں پیش آ چکی ہوں

دیکھئے قدیم بربری لوگ غیر قبیلہ کے حقوق کا احترام تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں تھے اور اس لیے جنگ و جدل کو روزمرہ کا وظیفۂ حیات سمجھتے، اور حسنِ سلوک کو اپنے اور اپنے قبیلہ کے اندر ہی محدود رکھتے تھے اور طرفہ یہ کہ وہ اسی کو "خیر" یقین کرتے تھے۔ لیکن آج کا انسان اس قسم کے جنگ و جدل سے بہت کچھ بالاتر، اور باہمی تعاون و مدد کا خواہاں ہے، وہ آج جنگ کے میدان میں دشمن کے زخمیوں کی بھی دیکھ بھال ضروری فریضہ سمجھتا ہے حالانکہ پچھلے لوگ اُن کو قتل کر ڈالنا ہی بہتر سمجھتے تھے، نیز آج کا انسان مریضوں کے لیے شفاخانے بناتا، اور جیل خانوں میں قیدیوں کی تربیت کرتا، اور اُن کو مہذب بناتا ہے اور ان تمام امور کو بھی اسی طرح خیر اور "بھلائی" سمجھتا ہے تاہم تہذیب کے نام سے آج بھی جو مظالم، استبدادات، بدعہدیاں ہو رہی ہیں اور اپنی قوم یا اپنے ملک کے مفاد میں ہی بھلائی کو منحصر رکھتے ہوئے جو کچھ ہو رہا ہے یہ بھی سابق تنگ نظری کا ورثہ ہے لیکن امید ہے کہ آنے والی نسلیں اس معاملہ میں اُس حد تک ترقی یافتہ اور عمدہ نظام پر گامزن نظر آئیں گی کہ جس میں بھلائی کی تحدید ختم ہو کر تمام کائنات انسانی کی بھلائی ضروری قرار پا جائے گی اور اسلام کی تعلیم اخلاق کے اس مثلِ اعلیٰ پر پہنچ

---

[1] بلا خوف تردید اور بغیر جنبہ داری کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا اپنے اخلاقی اور اجتماعی نظام میں جب (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۴۶)

کر ہی سکون پذیر ہوگی۔

غرض ان تمام اپنی راؤں کے باوجود تمام انسانوں کے لیے "خیر" اور "بھلائی" ایک ہی ہے اگلوں کے لئے بھی اور پچھلوں کے لیے بھی، اگرچہ بعض اس سے ناواقف ہی کیوں نہ ہوں، اس لیے "علم الاخلاق" کا کام اس کو "نیا جنم" دینا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بارہ میں بحث ومباحثہ کرنا، اور اُس پر پڑے ہوئے پردوں کو اُٹھانا ہے۔

علاوہ مذکورہ بالا قوانین کے کچھ اور قوانین بھی ایسے ہیں کہ انسان جن کے زیر اثر ہے اور اُن کا نام "قوانینِ وضعیہ" ہے۔ اور یہ ان اوامر ونواہی کے مجموعہ کا نام ہے جن کو "حکومت" وضع کرتی ہے۔ مگر یہ قوانین مطیع اور فرمانبردار کو تو کوئی صلہ نہیں بخشتے، البتہ نافرمان کو جرم کی نوعیت کے مطابق "سزا" ضرور دیتے ہیں۔ چنانچہ حکومتیں ان قوانین کے نفاذ کے لیے بہت اہتمام کرتی ہیں یعنی ان کی حمایت کے لئے پولیس کا قیام، اور مخالفین کو سزا دینے کے لیے "مجلس" کا تقرر، پس جس وقت بھی کوئی جرم کا مرتکب ہوتا ہے فوراً اُس کو پولیس کے سپاہی گرفتار کر لیتے، اور حاکم کے سامنے پیش کرتے ہیں، اور حاکم اُن کو اس لئے سزا کا حکم دیتا ہے کہ مجرم نے اُس قانون کی حرمت کو توڑ دیا جو قتل کی ممانعت کے بارہ میں وضع کیا گیا ہے۔

قوانینِ اخلاق اور قوانینِ وضعی کا فرق | مسطورہ بالا تفصیل سے یہ آسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ "اخلاقی قوانین" اور "وضعی قوانین" کے درمیان تفاوت ہے چنانچہ حسب ذیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۵) کبھی معراج ترقی تک پہنچے گی اُس کو اقرار کرنا پڑے گا کہ قرآن حکیم کا بنایا ہوا نظام ہی صحیح اور مکمل اخلاقی نظام ہے۔ آج بھی دنیا کی مہذب اور بااخلاق قومیں اخلاق کے نام پر جو بداخلاقیاں کر رہی ہیں اور اپنی ذاتی بھلائی پر دوسروں کی بھلائی کو جس طرح قربان کرتی رہتی ہیں وہ سب قرآنِ عزیز کی اخلاقی تعلیم سے روگردانی

اہم فروق نہایت اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) قوانینِ وضعیہ بدلتے رہتے ہیں کیونکہ وہ کسی قوم کے لیے خاص حالات کی پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اور جب ان معاملات میں تغیر آتا ہے تو قانون بھی بدل جاتا ہے۔ چنانچہ ہم حکومتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک وقت ایک قانون بناتی ہیں اور دوسرے وقت اُس میں سے بعض کو بدل ڈالتی اور بہ تقاضا، وقت اس کی جگہ دوسرا قانون لے آتی ہیں۔

لیکن ”اخلاقی قوانین“ ہمیشہ برقرار رہنے والے ہیں، اور اُن میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے البتہ اُن کے حقائق تک پہنچنے اور مصادیق متعین کرنے میں لوگوں کی رائے میں اختلاف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ سطور بالا سے واضح ہو چکا ہے۔

(۲) ”قانون وضعی“ بہتر بھی ہو سکتے ہیں اور بدتر بھی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ واضع قوانین کبھی غلطی سے ایسا قانون بنا دے جو قوم کی مصالح کے لیے مفید نہ ہو یا قصداً بدنیتی سے ایک قانون وضع کرے جو قوم کے لیے سخت مضر ہو مگر ”اخلاقی قانون“ کے متعلق جب یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ وہ ”اخلاقی“ ہے تو پھر وہ ”بہتر“ کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(۳) قانونِ وضعی کا حکم ”صرف اعمالِ خارجیہ پر“ جاری ہوتا ہے لیکن اخلاقی قانون اعمال، اور ان کے اسباب و علل، دونوں پر نظر رکھتا اور اس کا حکم ہر دو پر نافذ ہوتا ہے حتیٰ کہ بعض وہ اعمال جو اپنے ظاہر میں اچھے نتائج کے حامل ہوتے ہیں وہ علم اخلاق میں اُن پر اس لیے ”شر“ ہونے کا فتویٰ صادر کیا جاتا ہے کہ اُن کا باعث اور سبب بُرا ہے۔

(۴) قانونِ وضعی کا نفاذ، خارجی قوت سے ہوتا ہے یعنی حکام، لشکر، پولیس، آئینِ حکومت، جیلوں، اور جدید اصلاحات کے ذریعہ جاری کیا جاتا ہے، مگر قانونِ

اخلاقی کو داخلی قوت یعنی قوتِ نفس "وجدان" نافذ کرتی ہے۔

(۵) قانونِ وضعی، اشخاص کو صرف اُن واجبات و فرائض ہی کا مکلف بناتا ہے جس پر بشیتِ اجتماعی بقار کا انحصار ہے مثلاً جان و مال کی حفاظت و حرمت وغیرہ لیکن قانونِ اخلاقی "فرائض" اور "فضائل" دونوں کا ایک ساتھ مکلف بناتا ہے، اور وہ انسانوں کو اس کا خوگر کرتا ہے کہ اُن کی کوشش نیک ہونی چاہیئے۔ اور جہاں تک ممکن ہو اس راہ سے ترقی کے معراجِ کمال تک پہنچنے کی سعی کرلی جائے۔

اسی طرح "قانونِ وضعی دوسرے کے مال پر دست درازی یعنی چوری وغیرہ سے تو منع کرتا ہے مگر وہ خود انسان کے اپنے مال میں تصرف کی حدود قائم نہیں کرتا، اور نہ اُس کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس طرح صرف کرے کہ اس کو اور اُس کی قوم کو صحیح فائدہ پہنچے۔

لیکن اخلاقی قانون البتہ افراد و اشخاص کے ذاتی مال میں بھی مداخلت کرتا اور صرف مفید اور نیک کاموں ہی میں صرف کی اجازت دیتا ہے بلکہ دعوت و ترغیب دیتا ہے کہ وہ مفید اور عمدہ کاموں میں دستِ احسان بڑھائیں، اور شفاخانوں، مفید مجالس، اور علمی مدارس کے قیام، جیسے رفاہِ عام کے کام انجام دیں نیز وہ کسی کے ساتھ حُسنِ سلوک پر قادر ہونے اور صاحبِ وسعت ہونے کے باوجود مدد نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہراتا ہے نیز وہ ایک صاحبِ وسعت کو حُسنِ سلوک پر قادر ہوتے ہوئے کسی کی اعانت نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہراتا ہے۔

الحاصل! جبکہ انسان ان مختلف قوانین کے دائرہ نفوذ میں گھرا ہوا ہے تو اس کی حیاتِ مستعار و حیاتِ جاودان کی سعادت کے لیے ضروری ہے کہ اُن کا تابع فرمان رہے، اس لئے کہ اگر وہ قوانینِ طبیعیہ سے جنگ و پیکار کرے گا تو شکست کھائے گا اور اگر

قوانینِ وضعیہ[1] اور اخلاقیہ کی مخالفت کرے گا تو اُس کی زندگی تلخ ہو جائیگی کیونکہ یہ قوانین تو زندگی کی کامرانی ہی کے لیے بنائے گئے ہیں اس لیے کہ انسان انفرادی زندگی پر قانع نہیں رہ سکتا بلکہ زندگی بسری نہیں کر سکتا وہ اجتماعی زندگی کے لیے مضطر و مجبور ہے اور اُس کو بہت سے علاقوں سے واسطہ رکھنا پڑتا ہے مثلاً کنبہ، مدرسہ، شہر، قوم، عالمِ انسانی وغیرہ اور ان اجتماعیات میں ہر ایک انسان کے لیے کچھ اُس کے اپنے حقوق ہیں اور کچھ دوسروں کے لئے اُس پر فرائض عائد ہیں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اُس کی ذات کی محبت دوسروں کے حقوق پر چھاپہ مارنے پر آمادہ کرتی، یا ادائے فرض میں کوتاہی کا موجب بن جاتی ہے تو ان حالات میں انسان ایسے قوانین کی موجودگی کا محتاج ہے جو اُس پر اُن حقوق و واجبات کو ظاہر کرتے رہیں، اور اُن کی وجہ سے ہر شخص اپنی جائز حدود سے متجاوز نہ ہو سکے۔

پس قانونِ وضعی اور قانونِ اخلاقی یہی خدمت انجام دیتے ہیں البتہ اگر جماعتی زندگی نہ ہوتی، اور انسانوں کے آپس میں کوئی واسطہ اور علاقہ قائم نہ ہوتا، تو پھر ہم کو نہ قوانین کی ضرورت پڑتی اور نہ کوئی "جرم" وجود پذیر ہوتا، اور نہ سزا و جزا اور امر و نہی کا سوال سامنے آتا۔

---

[1] بشرطیکہ وہ وحیِ الٰہی کے ذریعہ ہم کو پہنچے ہوں یا وہ اگر انسانوں کے مرتب کردہ ہیں تو عدل و انصاف، اور اخوتِ عام کے اصول سے متجاوز نہ ہوں۔ ورنہ تو ان کی خلاف ورزی کر کے اُن کو تباہ کر دینا ہی سب سے بڑا اخلاقی کارنامہ ہے۔

علمِ اخلاق کی اجمالی تاریخ

اخلاقی مباحث کا فلسفہ سے جس قدر گہرا تعلق ہے اُس سے کہیں زیادہ اُس کو وابستگی مذہب کے ساتھ ہے اس لیے کہ فلسفہ اس کو ایک علم کی حیثیت دے کر فکری و نظری استدلالات پر زیادہ زور صرف کرتا اور موشگافیاں پیدا کرتا ہے مگر مذہب اُس کے نظریاتی پہلوؤں سے زیادہ اُس کے عملی پہلوؤں کو نمایاں کرتا اور علمی دقیقہ سنجیوں میں اُس کے عملی کردار کو اہمیت دیتا ہے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی علم کی افادیت جب ہی رونما ہو سکتی ہے کہ اس کی عملیت منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو ورنہ محض اعلیٰ نظریات اور دقیق علمی کاوشیں مفید نتیجہ نہیں دے سکتیں۔

اس حقیقت کے پیش نظر علم اخلاق کی تاریخ پر طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ دونوں نقطہ ہائے نظر کو سامنے لایا جائے اور دیکھا جائے کہ تاریخ فلسفۂ مذہب نے اس سلسلہ میں ہماری کیا راہنمائی کی ہے۔

علمِ اخلاق فلسفہ کی نظر میں | یہ کہنا مشکل ہے کہ فلسفیانہ رنگ میں "علم اخلاق" پر سب سے پہلے یونان نے بحث کی یا ہندوستان نے یا کسی دوسرے ملک اور قوم نے اس کا آغاز کیا تاہم تاریخی مواد جس حد تک پتہ دیتا ہے یونان کو اوّلیت کا شرف حاصل ہے۔

چونکہ فلاسفۂ یونان کو "فلسفۂ طبعیات" سے بہت زیادہ شغف رہا ہے اس لیے یونان نے اس جانب پوری توجہ نہیں دی تاہم گمان یہی ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اُسی نے اخلاق کو علمی مباحث کا جولانگاہ بنایا ہے۔

قدماء کے بعد جن فلاسفہ نے اس جانب توجہ کی وہ سوفسطائی ہیں ان کا دور ۵۰ ۴ ـــــ ۰ ۰ ۴ ق م ہے یہ جماعت ملک کے اکثر حصوں میں موجود اور فلسفہ کی تعلیمات میں مشغول تھی اگرچہ ان کے نظریات میں کافی اختلاف موجود تھا تاہم وہ سب اسی نقطہ پر متحد نظر آتے ہیں کہ وہ ان کی تعلیمات کا مقصد ملک کے نوجوانوں کو صاحب اخلاق، محب وطن، اور آزادی فکر کا دلدادہ بنانا تھا اور اس لیے فلاسفہ کی اس جماعت نے ان کی نظر میں وسعت پیدا کرنے اور حصولِ مقصد کی خاطر بلند ہمت بنانے کے لئے "علم الاخلاق کی بحث و نظر" کو فلسفہ کا اہم جزء بنا دیا تھا اور اسی کے ذیل میں وہ بعض قدیم تقلیدات و رسوم اور تعلیمات پر تنقید بھی کرتے جاتے تھے چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ارباب حکومت اُن کے خلاف ہو گئے اور اُن کا غصہ بھڑک اٹھا اور وہ اُن کے سخت دشمن ہو گئے۔

سوفسطائیوں کے بعد فلاطون کا دور ہے اُس نے سوفسطائیوں خصوصاً آستیکے متاخرین فلاسفہ کے خلاف سخت تنقیدیں کیں اور فلسفیانہ نظریات سے اُن کا زبردست مقابلہ کیا۔

صورت حال یہ تھی کہ سوفسطائیوں[1] کے متعلق عام رائے یہ تھی کہ یہ حقائق کو تبدیل اور اُلٹ پلٹ کرنے میں الفاظ کا گورکھ دھندا بناتے ہیں چنانچہ خود اُن کے لقب میں سے ایک لقب "سفسطہ" وضع کیا گیا اور اُس کے معنی "بحث و مناظرہ میں مغالطہ دینا" لئے گئے، اس بارہ میں وہ سخت بدنام ہے اور اُن کا ذکر بُرائی کے ساتھ کیا جانے لگا حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ اپنے معاصر فلاسفہ کے مقابلہ میں باریک بینی اور بیدار مغزی میں بہت بلند پایہ اور آزادی فکر میں رفیع المرتبہ تھے۔

---

[1] سوفسطائی یونان میں حکیم و دانا کو کہتے ہیں۔

تاہم افلاطون نے اُن کے فلسفۂ اخلاق پر بھی خصوصیت کے ساتھ تنقید کی اور اُس کو سخت مجروح کیا اور اس کی جرح و تنقید نے عوام و خواص میں مقبولیت حاصل کر لی

اب سقراط کا زمانہ آیا (۴۶۹ — ۳۹۹ ق م) اُس نے اپنی ہمت بلند کو "اخلاقی مباحث" اور "انسان کے باہمی اجتماعی علاقہ" پر پوری طرح صرف کیا، اور قدیم فلاسفہ کے ذوقی مباحث "منشاء عالم و اجرام سماویہ" کی طرف زیادہ توجہ نہ دی، وہ کہتا تھا کہ یہ مباحث بہت کم سودمند ہیں سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ انسان اُس پر "غور و فکر" کو صرف کرے کہ اس زندگی میں اعمال کی اساس و بنیاد کیا ہے؟ اسی بنا پر اُس کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے۔

انہ انزل الفلسفۃ من السماء الی الارض — اُس ہی نے فلسفہ کو آسمان سے زمین کی طرف اُتارا

سقراط "علم الاخلاق" کا بانی اور موسس سمجھا جاتا ہے کیوں کہ سب سے پہلا شخص وہی ہے جس نے پوری توجہ کے ساتھ اس پر زور دیا کہ معاملاتِ انسانی کو "اساس علمی" کے قالب میں ڈھالا جائے، اس کا یہ مقولہ تھا کہ اخلاق اور معاملات جب تک علمی اساس پر نہ ڈھالے جائیں گے کبھی درست نہیں ہو سکتے، حتیٰ کہ وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ فضیلت صرف "علم" کا نام ہے۔

گر "اخلاقی مثلِ اعلیٰ" کے بارہ میں سقراط کی رائے معلوم نہ ہو سکی یعنی وہ "پیمانہ" کیا ہے جس سے اعمال کو وزن کیا جائے اور پھر اُس پر شر یا خیر کا حکم لگایا جائے سقراط کی رائے میں کیا ہے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کے بعد بہت سے فرقے قایم ہو گئے جن کی رائیں اخلاقی غایت کے بارہ میں قطعاً متضاد ہیں مگر ان میں سے ہر ایک اپنی نسبت سقراط ہی کی جانب کرتا اور

اُس کو اپنا "دو راہنما" مانتا تھا اور اس طرح سقراط کے نقشِ قدم پر بہت سے اخلاقی مذہب ظاہر ہوئے اور قسم قسم کی رائیں اس بارہ میں پیدا ہوئیں اور آج تک بھی یہ سلسلہ جاری ہے ان فرقوں میں سے جو زیادہ اہم سمجھے گئے اُن میں سے ایک کلبیین کے نام سے پکارا جاتا ہے اور دوسرے کو قورنائین کہتے ہیں کلبیین کا ظہور تو سقراط کے فوراً بعد ہی ہوا اس فرقہ کا بانی انتستھنیس (۴۴۴ - ۳۷۶ ق م) ہے اُس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ دیوتا احتیاجوں سے منزہ اور پاک ہیں، اور سب سے بہتر انسان وہ ہے جو "دیوتاؤں" کے اخلاق کو اپنا اخلاق بنائے اس لیے وہ اپنی ضروریات کے لئے بہت کم سعی کرتے اور زندگی میں بہت تھوڑے پر قناعت کرتے، مصائب و تکالیف کو جھیلتے، اور تمول کو حقیر جانتے، لذائذ سے پرہیز کرتے اور افلاس اور لوگوں کی تضحیک و تحقیر کی مطلق پرواہ نہیں کرتے تھے اس مذہب کے مشاہیر میں سے "دیوجانس الکلبی" ہے ۳۲۳ق م میں اس کی وفات ہوگئی - یہ اپنے شاگردوں کو نصیحت کرتا رہتا تھا کہ وہ ان تکلفات سے بالکل الگ رہیں جو لوگوں کی باہمی اصطلاح اور وضع کے تقاضے سے پیدا ہوئے ہیں وہ موٹے کپڑے پہنتا، ردی قسم کا کھانا کھاتا، اور زمین ہی پر سو رہتا تھا چنانچہ اسی کے نام پر فرقہ کا نام پڑا۔

اور "قورنیائیوں" کا لیڈر "آرسٹپس" ہے یہ "قورنیا" میں پیدا ہوا، یہ "کلبیون" کے برعکس طریق کا داعی تھا، اُس کا اعتقاد تھا کہ "طلبِ لذت" اور "تکلیف سے اجتناب" یہی تنہا زندگی کی صحیح "غرض و غایت" ہیں۔ اور عمل کو اُسی وقت "فضیلت" کہا جائیگا جبکہ اُس سے تکلیف کے مقابلہ میں "لذت" زیادہ حاصل ہو۔

پس جس زمانہ میں "کلبی" "لذت سے بچنے اور اُس کو پوری قوت سے کم کرنے کو "سعادت" سمجھتے تھے، "قورنیائی لذت زیادہ سے زیادہ حصول ہی میں "سعادت" کو منحصر

مان رہے تھے اس دور کے بعد افلاطون کا زمانہ آیا (۴۲۷ - ۳۴۷ ق م) یہ ایتھنز (اثینا) دارالسلطنت یونان کا مشہور فلسفی ہے، اور یہ بھی سقراط کا شاگرد اور بہت سی تصانیف کا مصنف ہے موجودہ دور میں اس کی اکثر کتابیں "مکالموں" اور مباحثوں کی شکل میں محفوظ ہیں اور اس کی مشہور عالم کتاب "جمہوریت" ہے۔ اخلاق کے بارہ میں اس کے خیالات ان مکالمات میں فلسفی بحثوں کے ساتھ منتشر ملتے ہیں۔

اخلاق کے بارہ میں اس کا مسلک "نظریۂ مثال" پر قائم ہے یعنی وہ اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس "عالمِ مادی" کے پرے ایک اور عالم بھی ہے جس کو عالم روحانی کہنا چاہیئے اور یہ کہ عالمِ مادی کے ہر موجود مشخص کی "مثال" اس عالمِ عقل و روحانی میں موجود ہے چنانچہ اس نے اس نظریہ کو "علم الاخلاق" پر اس طرح منطبق کیا ہے۔

> اس عالم (مثال) میں "خیر" کی مثال بھی موجود ہے اور وہ معنیٔ مطلق ہے ازلی ابدی اور حدِ کمال تک رسا، اور جب بھی اسی "معنیٔ مطلق" سے کوئی امر قریب ہوگا اور اس پر اس کا عکس پڑے گا تو اسی نسبت سے وہ کمال کے قریب تر پہنچ جائے گا مگر اس "مثال" کا سمجھنا ریاضتِ نفس اور تہذیبِ عقل کے بغیر ناممکن ہے، اسی لیے فضیلت کو اپنی بہتر شکلوں میں "فلسفی" کے سوا دوسرا کوئی نہیں پا سکتا۔

اس کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ "نفس" میں مختلف قوتیں ہیں، اور "فضیلت" ان قوتوں میں باہم تناسب پیدا ہونے، اور ان کے "احکامِ عقل سے" متاثر ہونے سے عالمِ وجود میں آتی ہے نیز اس کا مذہب یہ ہے "فضائل" کے "اصول" چار ہیں، حکمت (دانائی) شجاعت (بہادری) عفت (پاکدامنی) عدل (انصاف) اور یہی چار اصول جس طرح افراد کی اخلاقی زندگی کا قوام بناتے ہیں، اسی طرح قوموں کے قوام بھی تیار کرتے ہیں۔

پس قوموں میں حکمت، حکام کی فضیلت ہے اور شجاعت، لشکر کی فضیلت اور عفت، رعایا کی فضیلت اور عدل سب کے حق میں فضیلت ہے، یہ (فضیلت) ہر ایک انسان کے اعمال کی حدود متعین کرتی اور اس سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ وہ عمل کو بہتر طریق پر انجام دے اور یہی حال "فرد" کے بارہ میں ہے یعنی حکمت وہ فضیلت ہے جو اس کی ذات پر حاکم اور اس کے لیے بہتر مدبر ہے اور شجاعت وہ فضیلت ہے جس کے ذریعہ برائیوں کو دفع کیا جاتا ہے اور عفت، وہ جو لذتوں کی جانب میلان میں غلو سے بچاتی ہے، اور عدل، وہ جو ایسے اعمال کی جانب آمادہ کرتی ہے جس سے انسانوں نیز دیگر مخلوقات کی بہبودی اور بھلائی پیدا ہو، اور جو ہر ایک خیر کے ساتھ یگانگت پیدا کردے

اس کے بعد ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴ - ۳۲۲ ق م) کا زمانہ آیا، یہ افلاطون کا شاگرد ہے، اس نے ایک مستقل مذہب کی بنیاد ڈالی اور اس کے پیروؤں کو مشائیین[1] کہا جاتا ہے یہ نام یا تو اس لئے رکھا گیا کہ وہ اپنے شاگردوں کو چلتے پھرتے تعلیم دیا کرتا تھا، یا اس لیے کہ "سایہ دار سیر گاہوں میں" تعلیم دیا کرتا تھا۔

اس نے "علم الاخلاق" پر تصانیف[2] بھی کی ہیں، اور بحث و مباحثہ بھی، اس کی رائے یہ ہے کہ انسان، اپنے اعمال کے ذریعہ جس "غایۃ قصویٰ" اور مقصد عظمیٰ کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ "سعادت" ہے۔

لیکن سعادت کے بارہ میں اس کی نظر دور جدید کے "منفعیین" کے مذہب سے بہت زیادہ وسیع اور بلند ہے۔ اور اس کے خیال میں تو یٰ عاقلہ (باطنہ) کو عمدہ اور بہتر اسلوب سے

---

[1] "مشائیین" مشاء بہت چلنے والا معنی سے ماخوذ ہے [2] ارسطو کی مشہور کتاب "کتاب الاخلاق" ہے

استدلال کرنا، سعادت تک پہنچنے کا طریقہ ہے،

ارسطو کے نظریہ اوساط کا واضع اور موجد ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک فضیلت دو رذیلہ کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً "کرم" اسراف (فضول خرچی) اور بخل (کنجوسی) کے درمیان ایک فضیلت ہے، اور "شجاعت" تہور (بہادری کا بے موقعہ استعمال) اور جبن (نامردی) کے درمیان ایک فضیلت ہے فضیلت کی بحث میں عنقریب ہی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

رواقیین اور ابیقوریین | ارسطو کے بعد یونان نے فلاسفہ کی اور جماعتیں بھی پیدا کیں جنہوں نے فلسفۂ اخلاق پر خصوصیت کے ساتھ توجہ دی اور اس کو علمی سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کی ان میں سے رواقیین اور ابیقوریین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

رواقیین نے تو اپنے مذہب کی بنیاد "کلبیین" کے مذہب ہی پر رکھی جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں کیا جا چکا ہے، یہاں اتنی بات اور اضافہ کرتے ہیں کہ رواقیین کے مذہب کو "یونان" اور "روما" کے بڑے بڑے فلاسفروں نے قبول کیا اور اُس کو اپنا مذہب بنا لیا، اور اسی مذہب کے پیرووں کے ذریعہ اُس کی شہرت، حکومتِ رومانیہ کے ابتدائی دور "سنیکا" (۶ ق م - ۶۵ ب م) اور "ابکتیتس" (۶۰ - ۱۴۰ ب م) اور امپراطور "مرقس اوریلیوس" (۱۲۱ - ۱۸۰ ب م) میں بہت زیادہ ہوئی

اور ابیقوریین نے اپنی تعلیم کی بنیاد "قورنیائیین" کے مذہب پر رکھی، اس مذہب کا بانی "ابیقور" تھا جس کا اور جس کے مذہب کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس دورِ حاضر میں فرانسیسی فیلسوف (گسندی) (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵ء) اس مذہب کا بڑا معتقد تھا اُس نے فرانس میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں ابیقور کی تعلیم کو زندہ کیا گیا، اور اُس سے "مولیسیر" جیسے مشہور فرانسیسی فلسفی نکلے،

یونان کے اس فلسفیانہ دور کے بعد تیسری صدی عیسوی میں جب یورپ میں عیسویت کو فروغ حاصل ہوا تو نظر و فکر میں بھی بنیادی تغیر پیدا ہو گیا اور فلسفہ کی آمریت پر "کتاب اللہ" کے فیصلوں کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا جانے لگا حتیٰ کہ تورات میں جو "اصولِ اخلاق" بیان ہوئے ہیں وہی تمام اطراف و اکناف میں مقبول و مشہور ہو گئے، اور اخلاق کی بنیاد اس عقیدہ پر قائم ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اخلاق کے لیے مصدر و منشاء ہے وہی ہمارے لیے قوانین بناتا اور خیر و شر کے درمیان امتیاز ظاہر کرتا ہے اور یہ کہ جس عمل سے خدائے برتر کی رضا وابستہ ہو وہ "خیر" ہے ورنہ "شر" کہلانے کی مستحق ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے امتثال و عدم امتثال ہی میں بالترتیب "خیر" و "شر" مضمر ہے اور اس لیے اس کو خیر و شر کا پیمانہ کہہ دینا بلاشبہ بجا ہو گا۔

غرض اب یونانیوں کے "فلاسفہ" کی جگہ "اولیاء" اور "قدوسیوں" نے لے لی مگر اس کے باوجود علمی نقطۂ نظر سے یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ بعض مسیحی اخلاقی تعلیمات یونانیوں کے عقائد سے ملتی جلتی ہیں خصوصاً رواقیین کے مذہب سے زیادہ قریب ہیں، اور اشیاء کے خیر و شر کی قدر و قیمت کے بارہ میں بھی ان کو ان کے ساتھ زیادہ اختلاف نہیں ہے،

البتہ مسیحیوں اور یونانیوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اعمال و اخلاق کے "نفسیاتی باعث و محرک" کے متعلق ہے۔

فلاسفۂ یونان کے نزدیک عمل خیر کا "باعث" مثلاً "حکمت و معرفت" ہے اور مسیحیوں کے نزدیک محرک و باعث "اللہ تعالیٰ کی محبت" اور اس پر حقیقی ایمان و اذعان ہے دراصل یہ اختلاف فلاسفۂ یونانی اور مسیحی تعلیمات کے درمیان ہی نہیں ہے بلکہ "فلسفہ" اور "مذہب" کے درمیان ہے چنانچہ مختلف تعبیرات کے ساتھ فلسفہ اور مذہب

کے اخلاقی اصول کے درمیان یہ امتیاز صاف اور روشن نظر آتا ہے۔

بہر حال مسیحیت اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان فکر و عمل کے ذریعہ اپنی طہارتِ نفس میں سعی بلیغ کرے، اور روح کو بدن اور خواہشات پر پوری طرح حاکم اور غالب بنا دے یہی وجہ ہے کہ اس کے پیروؤں میں جسم کی تحقیر و دنیا سے کنارہ کشی، زہد، رہبانیت و کثرتِ عبادت کی طرف میلان، غالب ہو گیا۔

قرونِ وسطیٰ میں اخلاق | قرونِ وسطیٰ یا مسیحی علوم کے لحاظ سے کلیسائی دور میں فلسفہ جس کی ایک شاخ "اخلاق" ہے بہت زیادہ مقہور و مغلوب ہے کیونکہ کلیسا نے "علوم کی نشر و اشاعت" اور "قدیم مدنیت" دونوں کی سخت مخالفت کی اور یونان و روم کے فلسفہ کے خلاف اپنی عداوت کا اعلان کیا۔

مسیحیت | وجہ ظاہر تھی اس لیے کہ "کلیسا" کا یہ عقیدہ تھا کہ حقیقت "وحی معصوم" کے ذریعہ ان پر منکشف ہو چکی ہے اس لئے جو اس نے حکم کیا ہے فقط وہی خیر ہے اور جو اس نے بتایا ہے صرف وہی حق ہے لہٰذا اب حقیقتِ اشیاء پر بحث کرنا قطعاً فضول اور بے معنی ہے البتہ وہ فلسفہ کی ایک محدود حد تک، کہ جس سے عقائدِ دینیہ کی تائید و تفہیم اور تحدید حاصل ہوتی ہو، کے لیے چشم پوشی کرتا اور اس کو جائز قرار دیتا تھا اس لیے بعض دینی پیشوا افلاطون اور ارسطو اور رواقیین کے فلسفہ سے اس لیے بحث کرتے تھے کہ اس سے مسیحیت کی تفہیم کے لیے تائید اور تقویت حاصل کریں نیز عقل و نقل میں مطابقت پیدا کریں لیکن اگر فلسفہ کا کوئی مسئلہ مسیحیت کے خلاف آ جاتا تو اس کو رد کر کے بحث سے خارج کر دیتے تھے اس دور کے اکثر پادری (مسیحی علماء) اسی معنی میں فلسفی کہلاتے تھے۔

مگر دورِ حاضر میں اخلاق کے جو فلاسفر پائے جاتے ہیں ان کا فلسفہ "کلیسا" کی پابندیوں

سے آزاد یونانی اور مسیحی دونوں کی تعلیمات کا ایک معجون مرکب ہے، اس سلسلہ کے فلاسفہ میں سے فرانس کا فلسفی ایبرڈ اور اٹلی کا فلسفی توماس اکوئیناس بہت مشہور ہیں۔

ازمنۂ حاضرہ میں علم اخلاق دراصل پندرہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں "بیداری" کی ابتداء ہوئی اور علماء یورپ نے یونان کے قدیم فلسفہ کو زندہ کرنا شروع کیا، سب سے پہلے اس کی ابتداء اٹلی سے ہوئی اور اس کے بعد تمام یورپ میں یہ سلسلہ جاری ہوگیا۔

یورپ جو ہر طرف سے جہالت کی تاریکی میں گھرا ہوا تھا اب اس کی "عقل" خوابِ غفلت سے "بیدار" ہوئی، اور اس نے ہر شئے کو نقد و بحث کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا، اور آزادئ فکر کا علم بلند کیا اور اس کی داغ بیل ڈالی کہ اشیاءِ عالم کو جدید نظر سے دیکھے اور ہر شئے کو نئے طریق پر قدر و قیمت عطا کرے۔ ان علماء یورپ کے سامنے عقل نے جن اشیاء کو نقد و بحث کے لئے پیش کیا اُن میں اخلاق کے وہ مقدمات بھی تھے جن کو یونانیوں نے اور اُن کے بعد کے علماء نے وضع کیا تھا، اُن کو علماءِ جدید نے پرکھا، اور اُن نئے علوم کے مقدمات کی مدد سے "جن کا انکشاف دورِ جدید ہی میں ہوا ہے" جیسے کہ علم النفس و علم الاجتماع، اخلاقی بحثوں میں وسعت دی، اور اپنے مباحث میں "واقعات" اور "حقیقت" کی طرف رجحان ظاہر کیا، اور صرف خیالی نظریات پر ہی اپنے مباحث کی اساس قائم نہیں کی بلکہ انھوں نے یہ قصد کیا کہ اس عالم میں عملی زندگی کے

۱؎ (ج ۹ ص ۱۰ - ۱۴۲ ۱) لگ (۱۲۲۶ - م ۱۲۷۴)

۲؎ اگر یہ صحیح ہے کہ کلیسا کی کورانہ تقلید اور تقلیدِ جامد سے یورپ کو آزادئ فکر کی راہ سب سے پہلے لوتھر نے دکھلائی تو یہ بھی درست ہے کہ لوتھر نے یہ صدا اسلام کی تعلیم مقدس سے سنی اور اس کو اپنا کر یورپ کو ذہنی انقلاب عطا کیا۔

ساتھ انسان میں جس قدر بھی ملکات و قویٰ ہیں ان کو ظاہر کیا جائے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اس جدید نظریے نے فضائل کی قدر و قیمت میں بہت بڑی تبدیلی اور عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا۔

مثلاً قرونِ وسطیٰ میں "انفرادی حسن سلوک" کی جو زبردست قدر و قیمت تھی دورِ حاضر میں اس "فضیلت" کی وہ قیمت باقی نہیں رہی۔ اور "عدلِ اجتماعی" (اجتماعی مساوات) کی جس کی کل کوئی قیمت نہ تھی آج وہ بہت بڑی قیمت رکھتا ہے ترقی کا یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے اور فرد و شخص کی اصلاح کی خاطر بحث و نظر کا رجحان اب یہ ہے کہ اجتماعی نظام کا جو ماحول مرد و عورت اور بچے بوڑھے سب پر حاوی ہے اس کی اصلاح کی جائے اور اُس کو مفید بنایا جائے بہرحال جدید مباحث اخلاق اس لئے ضرور قابلِ قدر ہیں کہ وہ علمی کاوشوں کی راہ سے حقوق و فرائض کو واضح اور ممتاز کرنے اور فرد و شخص کے اندر اجتماعی اور انفرادی معاملات کے متعلق مسئولیت اور جوابدہی کا احساس پیدا کرنے میں بہت ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

فرانسیسی فلاسفر دیکارٹ (۱۵۹۶ء — ۱۶۵۰ء) فلسفۂ جدید کا بانی اور موسس سمجھا جاتا ہے اُس نے علم و فلسفہ کی راہ میں گامزن ہونے والوں کے لئے بہت سے نئے "مبادی" وضع کئے ہیں، جن میں سے حسبِ ذیل اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) کسی شے کو اس وقت تک نہ تسلیم کیا جائے جب تک عقل اُس کی تفتیش اور اُس کے وجود کی تحقیق نہ کر لے، پس جو شے اتفاقی معلومات، یا تخمینی معلومات پر مبنی ہو یا جس کا وجود صرف عرف پر مبنی ہو اُس کو ہرگز تسلیم نہ کیا جائے۔[1]

---

[1] چونکہ عقل خود راہنمائے کامل نہیں اور اختلافِ عقول اس کی روشن دلیل ہے اس لئے "وحی الٰہی" کے یقینی کی روشنی عقل کے لیے از بس ضروری ہے۔ اور حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کی راہنمائی واجب و لازم ہے۔

(۲) ہم کو بحث کی ابتدا بسیط اور آسان اشیاء سے کرنی چاہئے پھر اُن کے ذریعہ سے اُن اشیاء کی معلومات کرنی چاہئے جو زیادہ مرکب، اور باریک فہمی کے محتاج ہوں حتیٰ کہ مقصد حاصل ہو جائے۔

(۳) ترتیب مقدمات سے نتیجہ تک پہنچنے کے لئے کسی مقدمہ کو اُس وقت تک تسلیم نہ کرنا چاہئے جب تک کہ امتحان کے ذریعہ اُس کی تحقیق نہ کر لی جائے۔

چونکہ دیکارت اور اُس کے پیرودں کا میلان رواقیین کے مذہب کی طرف ہے اس لئے انھوں نے اُس کو بام ترقی تک پہنچایا ہے اس طرح حسبندی، ہومز، اور اُن کی پیرو "ابیقور" کے مذہب کی طرف مائل ہیں، اور انھوں نے اُسی کے مذہب کو رائج کرنے کی سعی کی ہے ان فلاسفہ کے بعد شفتبری اور ہتشسون نے ایک نیا دعویٰ کیا کہ انسان میں ایک "حاسۂ طبعی" موجود ہے جو خیر کو شر سے خود بخود شناخت کرا دیتا ہے، جس طرح حواس کے ذریعہ سے خوبصورت اور بدصورت میں تمیز ہو جاتی ہے۔

علماء دور حاضر کو اس "حاسہ" کی شرح کے بارہ میں بہت زیادہ اختلاف ہے جس کی تشریح "مذہب فراست" کے موقعہ پر ایک حد تک کی جا چکی ہے

اسی طرح بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ء) اور جون استورٹ میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) نے ابیقورس کے مذہب کا رُخ "منفعیین" کے مذہب کی طرف پھیر دیا یعنی ان دونوں نے ابیقور کے نظریہ "سعادت شخصیہ" کو "سعادت عامہ" کے نظریہ میں بدل دیا، چنانچہ ان دونوں کا مذہب یورپ میں بہت پھیلا، اور یورپ کے مذہب و سیاست پر اس کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

اور "جرین" (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲) اور ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) نے مذہب

نشوونما ارتقار کو علم الاخلاق کے ساتھ منطبق کیا جس کا مختصر حال گذشتہ اوراق کو معلوم ہو چکا ہے۔

اور علماء المانیہ (جرمن) میں سے دور حاضر میں جس کا علم اخلاق پر بہت بڑا اثر پڑا وہ "سپنوزا"[1] (۱۶۳۲ سے ۱۶۷۷) اور ہیگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) اور کانٹ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) ہیں اور فرانسیسیوں میں سے "کوزن" (۱۷۹۲ سے ۱۸۶۷) اور اوگسٹ کمٹ (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اس مختصر بحث میں اس قسم کے تمام علماء اور اُن کے مذاہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

اس لیے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ "جون اسٹورٹ میل" (۱۸۷۳) اور "اسپنسر" (۱۹۰۳) کے زمانہ سے اس وقت تک "اخلاقی بحث" سابقہ نظریوں کی تفصیل و توضیح ہی کے اندر محدود ہے یا یوں کہیے کہ اُس عہد سے اس سلسلہ میں کوئی جدید نظریہ منکشف نہیں ہو سکا البتہ علماء نے اُن کی توسیع، اور اُن کو عملی زندگی پر منطبق کرنے میں بہت کافی جدوجہد کی ہے

عرب میں علم اخلاق | عرب کے دور جاہلیت میں ایسے فلاسفر نظر نہیں آتے جو یونانیوں کے ابیقور، زینون، افلاطون، اور ارسطو کی طرح مستقل مذاہب کے داعی ہوں، اس لئے کہ علمی بحث و مذاکرہ تب ہی رونما ہوتے ہیں جب کسی جگہ مدنیت کو فروغ ہوا، اور عرب اس سے محروم تھا۔

البتہ عرب میں حکماء "دانشمند" اور بعض ایسے "شعراء" ضرور نظر آتے ہیں جو لوگوں کو بھلائی کا حکم کرتے، اور بُرائی سے روکتے تھے، فضائل کی ترغیب دینے اور رذائل سے بچاتے

[1] سپنوزا ہالینڈ کا فلسفی ہے اس کا باپ یہودی اور پرتگالی تھا۔

اور ڈراتے تھے۔ جیسا کہ ہم "لقمان" اور "اکثم بن صیفی" کے "مقالات حکمت" اور "زہیر بن سلمیٰ" اور "حاتم طائی" کے "اشعار" میں پاتے ہیں۔

اسلام اس کے بعد عرب میں "اسلام" نے ظہور کیا، اس نے دنیا کو اس اعتقاد کی دعوت دی کہ کائنات کی ہر شے کا صدور "اللہ تعالیٰ" سے ہے اور عالم ہست و بود میں یہ مختلف مظاہر، اور گوناگوں مخلوقات، زمین کی تاریکیوں میں ایک "دانہ" سے لیکر برجوں والے آسمان تک جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب اسی سے صادر ہوا، اسی سے قائم ہے اور اس کا تمام نظام اسی کے دست قدرت میں ہے۔

اور جس طرح اس نے انسان کو ہستی عطا کی اسی طرح اس کے لیے ایک نظام بھی بنایا کہ جس کی وہ پیروی کرے، اور ایک راہ بنائی کہ جس پر وہ گامزن ہو، اور اس کے لیے سچائی اور انصاف جیسے امور مقرر فرمائے، ان کے کرنے کا اس کو حکم دیا، اور ان پر گامزن ہونے پر دنیا میں کامیابی و کامرانی، اور آخرت میں انواع و اقسام کی نعمتوں کو اس کی جزا مقرر فرمائی۔

اسی طرح ان امور کے برعکس جھوٹ اور ظلم جیسے امور کو رذائل بتا کر ان سے روکا، اور ان کے مرتکب کو ڈرایا، اور دنیا میں بدبختی، اور آخرت میں عذاب کو اس کے لیے سزا تجویز کی

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ	بیشک اللہ حکم دیتا ہے انصاف، احسان
وَاِیْتَاءِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْھٰی عَنِ	قرابت والوں سے سلوک کرنے کا، اور
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ ۔ (نحل)	منع کرتا ہے بیہودگی، برائی اور سرکشی سے
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی	جو مومن مرد یا عورت نیک عمل کرے گا ہم یقینا
وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّہٗ حَیٰوۃً طَیِّبَۃً	اسکو اچھی زندگی بخشیں گے اور بلا ریب ان کے عمل

ولنجزینّھم اجرھم باحسن ما کانوا یعملون (النحل) سے زیادہ اچھا اجر اُن کو عطا کریں گے

ان اللّٰہ لا یحب المفسدین (القصص) یقیناً اللہ تعالیٰ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا

فنجعل لعنۃ اللّٰہ علی الکاذبین پس ٹھہرائیں ہم اللہ کی لعنت کو جھوٹوں پر

اور اُس نے یہ بھی سکھایا کہ اللہ تعالیٰ حسن باتوں کے کرنے کا حکم دیتا، اور جن کے کرنے سے منع کرتا ہے، اُس کا یہ حکم اور منع "اتفاقی" اور "غیر اصولی" طور پر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بھلائی اور بُرائی کا ایک "نظام" مقرر کیا ہے اُس نے دنیا کی بھلائی کو انصاف، سچائی اور امانت جیسے امور پر موقوف رکھا ہے، اور اُس کے فساد کو ان اعمالِ حسنہ کے اضداد پر قائم کیا ہے، اور پھر جن امور میں دنیا کی بھلائی مضمر ہے اُن کے کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور جن امور میں اُس کی خرابی پوشیدہ ہے ان کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما (البقرہ)

وہ تم سے شراب اور جوئے کے بارہ میں پوچھتے ہیں تم کہہ دو کہ ان دونوں میں بہت سخت بُرائی ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فائدہ بھی ہے۔ مگر ان دونوں کی بُرائی ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔

انما جزاء الذین یحاربون اللّٰہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا (المائدہ)

بلاشک ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اُس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں، یہ ہے کہ قتل کردیے جائیں یا پھانسی دیدیے جائیں۔

اور جن اعمال پر مخلوقِ خدا کی "مصلحت اور بھلائی" موقوف ہے اور اُن کے خلاف سے

نظام کی بربادی اور انسانی اخوت و ہمدردی کی تباہی لازم آتی ہے اُن پر عمل پیرا ہونے کے لیے سختی سے حکم دیا، اور اُن کو "فرض" کی حیثیت بخشی مثلاً جان، مال اور آبرو کی حفاظت اسی لئے نظام اسلامی میں قتل، چوری، بہتان اور زنا، جیسے امور سب سے بڑا گناہ قرار پائے اور بعض ایسے امور کی بھی ترغیب دی جو عام طور پر مخلوقِ خدا کی فلاح کے باعث بنتے ہیں اور اُن کے متعلق گو وعید اور زجر و توبیخ کا طریقہ نہیں اختیار کیا تاہم مختلف ترغیبی راہوں کے ذریعہ اُن پر عامل ہونے کے لئے برانگیختہ کیا مثلاً عیادتِ مریض، مروّت، حسنِ سلوک، صدقات و مبرّات وغیرہ غرض "اسلام" بھی چونکہ مذہب سماوی ہے اس لیے وہ بھی اخلاقی نظام کو "وحی الٰہی" کے زیرِ اثر تسلیم کرتا ہے۔

عرب اور فلسفۂ اخلاق عرب میں "حضارۃ" اور "مدنیۃ" کے بعد میں بھی بہت کم افراد ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے اخلاق پر علمی بحث کی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس پر قناعت کر لی کہ وہ اخلاق کو "دین" کی راہ سے معلوم کر لیں اور اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ خیر و شر کی بنیاد کے متعلق علمی بحث کو کام میں لائیں یہی وجہ ہے کہ جن علماء اسلام نے "اخلاق پر" کتابیں لکھی ہیں اُن کے لیے "دین" ہی بہت بڑی اساس و بنیاد رہا ہے جیسا کہ غزالی، اور ماوردی کی کتابوں میں پایا جاتا ہے[1]۔

---

[1] اصل یہ ہے کہ مباحثِ اخلاق میں ہمیشہ سے دو رائے رہی ہیں ایک اربابِ مذاہب کی اور دوسری اصحابِ عقول کی، اصحابِ عقول سے وہ جماعت مراد ہے جو کسی مذہب کو اپنا رہنما نہیں بناتی بلکہ صرف اپنی عقول تک تمام معاملات کو محدود رکھتی ہے۔ اربابِ مذاہب کا عقیدہ یہ ہے کہ "عقل" چونکہ اوہام اور فاسد افکار میں ملوث اور زمانہ کی حد بندیوں میں محدود ہے اس لئے وہ ان کے احکام صرف ماضی کے واقعات و حالاتِ حال کے مشاہدات اور مستقبل کے دور رس افکار سے نتائج اخذ کرنے کے بعد تخمینہ اور ظنِ غالب کی صورت میں

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۵۶)

علماء مذہب کے علاوہ جن مسلمان فلسفیوں نے اخلاق پر "علمی بحث" کی ہے

اُن میں بہت مشہور ابو نصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۵) صادر ہوتے ہیں نیز وراثت اور ماحول سے متاثر ہو کر اُس کے احکام میں نت نئے انقلابات ہوتے رہتے ہیں اس کے برعکس مذہبی احکام کا منشاء و مصدر خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم "وحی الٰہی" ہے جو یقین اور علم حقیقی کی اساس پر قائم ہے۔ اور جبکہ تخمین و ظن پر یقین اور علم حقیقی کو ہر صورت ترجیح حاصل ہے تب علم اخلاق کی اساس و بنیاد "وحی الٰہی" پر ہی قائم ہونی چاہیے نہ کہ عقلی ظن و تخمین پر البتہ عقل سلیم اور فکر مستقیم اس علم یقین اور وحی الٰہی کی روشنی میں عقلی دلائل اور فلسفیانہ براہین کے ذریعہ دوسروں کے لئے راہنما اور رہبر ضرور بن سکتی ہیں پس علماء مذہب کے نزدیک عقل بے کار شے نہیں ہے بلکہ وہ اس کو باطن کی ایسی روشنی تسلیم کرتے ہیں جو حق و باطل میں بے لاگ تمیز کرنے کے لئے باہر کی روشنی "وحی الٰہی" کی اسی طرح محتاج ہے جس طرح آنکھ کے اندر کی روشنی مشاہدہ کے لئے خارجی روشنی کی محتاج رہتی ہے۔

ان دونوں رایوں میں خطاء و صواب کی بحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ثابتہ ہے کہ اصحاب فلسفہ و معقولات "علم اخلاق" پر بحث و نظر کے بعد "منتہیٰ اعلیٰ" کے حصول کے لئے تنزل کی جس حد تک پہنچے ہیں وہ "مذہبی علم الاخلاق" سے بہت قریب ہوتی جا رہی ہے اور ساڑھے تیرہ سو برس پہلے نوع انسانی کو جو تعلیم "تکمیل دین" کے نام سے "مذہب اخلاق" میں دی گئی تھی "علمی مباحث اخلاق" کا آخری نقطہ بھی آج کے دور ترقی میں اس سے ایک انچ آگے نہیں بڑھا بلکہ یہ کہنا مبالغہ سے خالی ہے کہ "علم اخلاق" کے عمل اور کرداری پہلو عام انسانی دنیا میں جس عمومیت کے ساتھ دین اسلام کی "اخلاقی تعلیم" کی بدولت نمایاں ہوئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ نبوت اور خلفاء راشدین (رضی اللہ عنہم) کے دور خلافت میں اپنی افادیت کا مظاہرہ کرتے رہے فلسفہ کے زیر اثر مباحث اخلاق کی تاریخ [illegible] اس کا موجودہ دور ترقی اس کی مثال

پیش کرنے سے عاجز ہے تو غزالی، ماوردی، ابن رشد، راغب اصفہانی، ابن قیم، عبدالقادر جیلی، ولی اللہ
(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۷)

اور ابو علی ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ھ) اور "اخوان الصفا" کی جماعت ہے چونکہ یہ علماء فلسفۂ یونان کے اساتذہ اور ماہرین شمار ہوتے اور فلسفۂ یونان کا درس دیا کرتے تھے اس لئے اخلاق میں بھی یونانی آراء کو بحث میں لاتے تھے ان فلاسفہ میں اخلاق کے علمی مباحث کا سب سے بڑا مفکر غالباً ابن مسکویہ متوفی ۴۲۱ھ ہے اُس نے اس فن میں مشہور عالم کتاب "تہذیب الاخلاق وتطہیر الاعراق" تصنیف کی اور اس میں علمی مباحث پر بہت کافی روشنی ڈالی اور یہ ارادہ کیا کہ اپنی کتاب میں افلاطون، جالینوس اور ارسطو کی تعلیمات کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ملا کر پیش کرے اسکی بحث میں ارسطو کی تعلیمات کا غلبہ نظر آتا ہے اور بہت سے مقامات پر وہ بحرف ہو کر اُس کی طرف نسبت کر دیتا ہے اور "علم النفس" کی بحثوں میں اُس نے بہت زیادہ اقتباسات اُس ہی سے لئے ہیں۔

لیکن اکثر علماء عرب نے اسکے طریقہ کو نا پسند کیا ہے اور اسی لئے اُس کو اختیار نہیں کیا مگر بہتر طریق یہ تھا کہ وہ "ابن مسکویہ" کے نظریات میں وسعت پیدا کرتے اور جو اُس سے رہ گیا تھا اُسکو معلوم کر کے اسمیں اضافہ کرتے اور اس کے جن قدیم نظریوں کا جدید علوم کے ذریعہ باطل ہونا ثابت ہو گیا تھا اُن کی جگہ صحیح نظریئے قائم کرتے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۶) دہوی کا (رحمہم اللہ) نے گو تعلیم اخلاق کی بنیاد وحی معصوم پر رکھی ہے تاہم انھوں نے فلسفۂ "اخلاق" کی بھی کم خدمت نہیں کی اور عقل ونقل کے باہم مطابقت کے ساتھ ساتھ علم اخلاق پر دقیق فلسفیانہ نکتہ سنجیوں اور دقیقہ شناسیوں کو بھی ہاتھ سے نہیں دیا اور اس طرح اس علم کی افادیت کو دونوں طریقوں پر روشن سے روشن تر بنا دیا سچ تو یہ ہے کہ اُن کی ہمیشہ کوشش رہی کہ عقلی مباحث کی زیادہ سے زیادہ مدد کی جائے کیونکہ اُن کا یقین ہے کہ یہ مباحث جس قدر ترقی پذیر ہوتے جائینگے اصل حقیقت منکشف ہوتی جائیگی اور وقت آئیگا کہ محبت واخوت علم کی وہ تعلیم جو مذہب حق نے دنیا کے سامنے پیش کی ہے تمام دنیا کا مذہب بنجائے۔ سلہ اگر یہ صحیح ہے کہ کلیسا کی کورانہ تقلید اور تقلید جامد سے یورپ کو آزادیٔ فکر کی راہ سب سے پہلے لوتھر نے دکھلائی تو یہ بھی درست ہے کہ لوتھر نے یہ صدا

عملی اخلاق

اجتماعی وحدت اور فرد کا اس کے ساتھ علاقہ انسان کے کسی حصۂ جسم میں اگر کوئی تکلیف ہو جاتی ہے تو اس کا درد صرف اُسی مخصوص حصہ تک محدود نہیں رہتا بلکہ تمام "جسم" درد کی تکلیف محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کبھی اس تکلیف کی انتہا صورت پر ہوتی ہے تو جسم کے تمام اعضاء کی زندگی ختم ہو جاتی ہے یہ کیوں؟ اس لئے کہ جسم کے تمام اعضاء کے باہم ایسا زبردست تعلق ہے کہ ایک کی مصیبت سے تمام جسم کا متاثر ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں سنگ و خشت کو لیجئے ان کے اجزاء کے درمیان کوئی رابطہ اور تعلق نہیں ہوتا اور ایک پتھر پر اگر کوئی حادثہ گذر جاتا ہے تو باقی حصہ پر اس کا مطلق اثر نہیں پڑتا حتیٰ کہ ہم اگر ان میں سے ایک کو لیکر ریزہ ریزہ بھی کر دیں تو اس کا اثر اس ایک کے علاوہ کسی دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم "مثلاً انسان، حیوان، نباتات کو جسم عضوی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم مثلاً پتھر، اینٹ وغیرہ (جمادات) کو "جسم غیر عضوی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان مادی اجسام کی طرح انسانی جماعتوں "مثلاً کنبہ، برادری، جرگہ، قوم، اور ملت کے جو اجتماعی جسم ہیں وہ مسطورہ بالا ہر دو اقسام میں سے کس قسم میں شامل ہیں؟ معمولی غور و فکر کے بعد اس کا جواب ہم خود اپنے اندر سے یہ پاتے ہیں کہ یہ اجتماعی اجسام

بے شبہ "جسم عضوی" میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے چھوٹی سے چھوٹی جماعت کے اجزا کی تحلیل کرنے سے یہ اندازہ بخوبی ہوجاتا ہے کہ افراد جماعت کو جماعت کے ساتھ وہی علاقہ ہے جو جسم عضوی اور اس کے اعضاء کے درمیان ہے یعنی جماعت کا وجود افرادِ جماعت پر موقوف ہے اور افراد جماعت میں سے ہر فرد کا نفع و نقصان جماعت کے نفع و نقصان پر اثرانداز ہے اور دونوں اس طرح ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں۔

اس اصول کے ماتحت چھوٹی جماعتوں سے لے کر بڑی جماعتوں تک نظر ڈالئے تو ہر جگہ یہی نظریہ کارفرما نظر آئے گا مثلاً ان میں سب سے چھوٹی جماعت "کنبہ" ہے۔ یہ والدین اولاد اور قریبی اعزہ سے بنتی ہے، ان میں سے ہر ایک فرد کا معاملہ باقی افراد کے ساتھ باہمی اعتماد پر قائم ہے اور پوری جماعت، "جماعتی حیثیت سے" ہر فرد کی خدمت گذار ہے، اور ہر فرد فرد کی حیثیت سے جماعت کا خادم،

اولاد کا اپنے کھانے، پہننے، رہنے سہنے، اور پاکی و ستھرائی حاصل کرنے میں والدین پر بھروسہ کا معاملہ تو ظاہر ہے، لیکن والدین بھی اپنے بڑھاپے یا حاجت کے وقت اولاد پر بھروسہ کرنے پر مجبور ہیں۔ ان کی مسرت و شادمانی کے لیے سب سے زیادہ اہمیت، اور سب سے زیادہ قدر و قیمت اس "سعادت مندی" کو حاصل ہے جو اپنے متعلق وہ اولاد میں پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری محبت، اور نیازمندی کے لئے دل و جان سے آمادہ ہے۔ درحقیقت زبان، یا عمل، کے ذریعہ اولاد کا اپنے والدین کی شکرگذاری کرنا، اور اعتراف محبت پدری و مادری کا ایسا ثبوت پیش کرنا جس کی بدولت والدین کے دل میں بے اندازہ مسرت و شادمانی پیدا ہو، والدین کی حاجتوں اور آرزوؤں میں سب سے بڑی حاجت اور آرزو ہے اسی طرح اولاد کے باہمی افراد کے تعلق کو بھی اگر بہ نظر غور دیکھا جائے تو ہر بچہ دوسرے

بچوں پر اثر انداز اور اسی طرح دوسرے سے متاثر پایا جائے گا، اور اگر کوئی انسان شروع ہی سے
اس جماعتی زندگی سے الگ "بھونرے" میں پرورش پائے، اور گوشہ گیر بنا رہے تو اس
کی زندگی حیوانِ مطلق کی طرح "گونگی" ہوگی، کیونکہ ہر بچہ اپنے بھائی، بہن (وغیرہ) ہی سے "
مختلف پہلوؤں میں باہمی شرکت کی "تعلیم حاصل کرتا، اور لینے دینے کے طریقہ کو سیکھتا ہے
اُسے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ذمہ ضروری ہے کہ جب کسی سے مانگے، تو کسی کو دے بھی اور
یہ کہ اپنی بعض محبوب چیزوں کو نظر انداز کر دے اور یہ کہ باہم ایک دوسرے کی نصرت و مدد
کا طریقہ بھی ضروری چیز ہے کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ اس کائنات میں عموماً قوی ضعیف کی، اور بڑا
چھوٹے کی مدد کیا کرتا ہے اور جس قدر بھی جس کی قدرت و امکان میں ہے اپنی مدد دوسرے کو پہنچاتا ہے
اسی طرح "کنبہ" کی "جماعتی حیثیت" کا معاملہ ہے، اس میں بھی "جسم عضری کے
امتیازات" نمایاں اور روشن نظر آتے ہیں کہ اگر ایک کو بھی کوئی مضرت پہنچ جاتی ہے تو تمام
اعضا درد مند ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک لڑکا بد طینت ہو جائے تو وہ سارے کنبہ کو "سعادت
و خوش بختی" سے محروم کر دیتا ہے، یا اگر باپ، شرابی یا جواری ہو تو اس کی یہ بد خصلت پورے
کنبہ کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اور تمام کنبہ کی معاشرت کو تنگ، اور گھر کے پورے مالی
و انتظامی نظام کو درہم و برہم کر دیتی ہے، اور ایک جاہل "ماں" سارے کنبہ پر اپنی جہالت
کا اثر ڈالتی ہے، اسی لئے بہت سے بچے محض ماں کی جہالت کی بدولت مصیبت اور صحت کی
خرابی میں مبتلا ہو جاتے اور بسا اوقات موت کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں یہی حال اُن جماعتوں
کا ہے جو "کنبہ" سے بڑی اور مرتبہ کے اعتبار سے اُس سے زیادہ وزنی ہیں۔ مثلاً "مدرسہ" یہاں
طلبہ، مدرسین، عملہ یہ سب "ایک جسم عضوی" ہیں، ان میں سے ہر شخص اپنے شخصی عمل سے
مدرسہ کی عظمت کو بلند بھی کر سکتا ہے اور پست بھی، کیونکہ لوگوں کے ذہنوں میں "مدرسہ

کا نقشہ "یا اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اُس کے افراد کی سیرت و خصلت کے پیش نظر ہی قائم ہو سکتا ہے۔

یہی حال ایک جماعت یا گروہ کا ہے کہ اگر اس کا ایک فرد کوئی نمایاں کام کر گزرتا، اور عظیم الشان کارنامہ کر دکھاتا ہے تو وہ ساری جماعت، اور پورے "جرگہ" کی قدر و قیمت بڑھا دیتا، اور اُس کے مرتبہ کو منزلِ معراج تک پہنچا دیتا ہے اور اگر ایک فرد سے بھی دنائت کا کام سرزد ہو جاتا ہے تو سارا "جرگہ" ذلیل اور پوری "جماعت" بے آبرو ہو جاتی ہے مشہور مثل ہے۔ "ایک مردہ مچھلی تمام تالاب کو گندہ کر دیتی ہے۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ مدرسہ، یا جماعت کی اصل قدر و قیمت خود اُس کے افراد کے اُن "اعمال کی پونجی" ہے جو اُن سے صادر ہوتے رہتے ہیں "ان تمام اجتماعی علاقوں میں ملت یا قوم ایک بڑا علاقہ ہے اس لئے کہ یہ دین یا زبان و تمدن کے ذریعہ وحدت کا داعی ہے اور اس راہ سے تمام افراد پر ایک ہی قانون عائد کرتا ہے اور اس کے تمام افراد نفع و نقصان میں مشترک ہوتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان اپنی وسیع جغرافیائی حدود کے لحاظ سے زرخیز ملک ہے اور زراعت تجارت اور صنعت و حرفت کے لحاظ سے کاشت کی فراوانی، تجارت کی ترقی اور صنعت و حرفت کی کثرت کا اثر یہاں کے ہر طبقہ اور طبقہ کے ہر فرد پر یکساں پڑتا ہے اور اگر اجنبی ہاتھ درمیان میں نہ ہو تو ملک کے اجتماعی مسائل یا اقتصادی رسب میں تمام افراد مشترک نظر آئیں۔

یا مثلاً "مصری قوم" جہاں اعتدال کے ساتھ "نیل" بہتا ہے اور تمام مصری اس سے فائدہ اُٹھاتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ "روئی" کی بہترین کاشت ہوتی اور اچھی قیمت پر فروخت ہوتی ہے تو کاشتکاروں کو اُس سے اچھی رفاہیت حاصل ہو جاتی ہے اسلئے سارے مصر میں خوشحالی کی گرم بازاری ہے کیونکہ تاجر کو کاشتکاروں کے ہاتھ "مال" فروخت

کرنے میں آسانی ہوتی ہے، زمیندار کو اپنے لگان وصول کرنے اور حکومت کو لگان حاصل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی، اور باہمی لین دین میں بھی خوب سہولت رہتی ہے، اگر زمیندار اپنے لگان پر قبضہ کرنے کے بعد مکان تعمیر کرتے، اور غیر آباد زمینوں کو آباد کرتے ہیں اور اُن سے معمار، بڑھئی وغیرہ، اور پھر اُن سے دوسرے پیشہ ور اور کاروباری آدمی فائدہ اُٹھاتے ہیں اور یہ سلسلہ پورے ملک میں اسی طرح چلتا رہتا، اور افرادِ ملک کو خوشحال رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر مزدوروں کی مجالس ہی کو لیجئے کہ ریلوے ملازمین یونین، مل مزدور یونین وغیرہ جب کسی متنازعہ فیہ مسئلہ پر ہڑتال کر دیتی ہیں تو اس وقت کتنے کام معطل ہو جاتے اور مخلوق کو کس قدر نقصانات برداشت کرنے پڑتے ہیں غرض جغرافیائی حدود کے لحاظ سے کسی بھی ملک میں یونیورسٹیاں، کالج، مدارس، دار الصنائع کسی ایک طبقہ یا ایک شہر ہی کے لیے مفید نہیں ہوتے بلکہ ساری قوم کو نفع پہنچاتے ہیں۔

اور "ملت" جو جغرافی حدود سے بھی بالاتر اور "دین" کے رشتہ سے انسانوں میں اخوتِ عام کے تعلق کو اُستوار کرتی ہے اُس کی وحدت اجتماعی تو اس قدر دور رس ہے کہ اگر "حقیقی وحدت" اُسی کو کہا جائے تو بجا ہے۔ اس مقام پر یہ کہہ دینا بھی بیجا نہ ہوگا کہ جس طرح قوم اپنے افراد کی خوش حالی اور تندرستی و صحت سے ترقی یافتہ کہلانے کی مستحق ہوتی ہے اسی طرح اگر اس کے اکثر افراد فضول مشاغل میں منہمک ہوں یا حفظانِ صحت کے خلاف گندہ اور تنگ و تاریک دڑبوں اور ناصاف مکانوں میں بسر اوقات کرنے لگیں تو وہ پوری قوم کی بربادی کا باعث بن جائیں گے اس لئے کہ اُن کی صحت برباد ہو کر اُن کی عمریں کم ہو جائیں گی اور بیماری و ناکارگی کی نحوست اس طرح اُن پر چھا جائے گی کہ اُن کا اکثر حصہ قوم کے لئے بارِ دوش بن جائے گا۔ اور اُن کی مثال ایسے مریض اور درماندہ عضو کی ہوگی جو زندہ جسم میں خرابی پیدا کر دیتا ہے۔

نیز جس قوم میں شرابی، جواری یا جاہل زیادہ ہوں اس کے قومی جسم کو ہرگز ہرگز صحیح اور تندرست نہیں کہا جا سکتا، اور وہ ہر وقت خطرہ میں گرفتار ہے۔

غرض جس طرح جسم کا ہر عضو اس کو فائدہ یا نقصان پہنچاتا ہے، قوم اور امت کا جسم بھی اپنے افراد سے اسی طرح نفع و نقصان حاصل کرتا ہے، مثلاً طلبہ، اپنی قوم کے دل اور اس کی جد و جہد سے اس لئے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ کل ان کے علم و عمل سے ان کی قوم فائدہ اٹھائے گی، اور یہی حال تمام کارکنوں کا ہے، مدرسین، تاجر، کاشتکار، بڑھئی، وغیرہ سب قوم کے اجزاء ہیں جو اس کے جسم کو بناتے اور سنوارتے ہیں، اور قوم کے عضو کا ہر فرد، قوم کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے پس ایک اچھا استاد اپنے تمام شاگردوں میں اخلاق صالحہ کی روح پھونک دیتا، اور ان کو نیکی سے قریب تر کر دیتا ہے، اور پھر ان کی تقلید دوسرے کرتے ہیں۔

اسی طرح منصف حاکم، لوگوں میں انصاف پھیلاتا ہے اور لوگ اپنے حقوق کے بارہ میں مطمئن نظر آتے ہیں، اور صاحب حق کو یہ یقین رہتا ہے کہ وہ اپنی داد رسی کو ضرور پہنچے گا، اور مجرم، جرم کی سزاؤں کا خیال کر کے جرم پر جرأت کرنے سے باز رہے گا، اور ہر نیک کاروباری اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ محنت اس توقع پر کریگا کہ اس کو اس کی محنت کا صلہ خاطر خواہ ملے گا، اور اگر کسی نے بھی اس کے حق کو غصب کیا تو حاکم اس کی جانب سے کفیل موجود ہے۔

اس کے برعکس اسی طرح برے استاد اور راشی حاکم کے معاملہ کو دیکھئے تو انسان کسی طرح بھی اثر سے خالی نہیں ہے خواہ ہماری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں مثلاً ایک بال کے سایہ کو ہم نہیں دیکھتے اگرچہ وہ ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اسی کے ساتھ چند بال اور جمع کر کے دیکھا جائے تو پھر سایہ صاف نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

اور یہ "افق" انسان کے اچھے اور بُرے اعمال کے مختلف درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کا "پیمانہ" اُس کے افراد کے مجموعۂ اعمال کے اعتبار ہی سے بنتا ہے۔

اور علم کے اس دورِ آخر میں تو علماء کی "بحث و نظر" ترقی و کمال کے اُس درجہ تک پہنچ گئی ہے کہ اب اُن کی وسعتِ نظر نے "اخوتِ عام" کے نظریہ کو ضروری قرار دیا ہے یعنی اُن کے نزدیک "تمام عالم انسانی" جنس، رنگ و روپ، بول چال اور مذہب کا اختلاف کے باوجود ایک ہی جسم عضوی "انسانیت" کے افراد و اعضاء ہیں اسی لیے ہر ایک قوم دوسری اقوام پر اپنا اثر ڈالتی ہے "اور صنعت و حرفت، تجارت، اور معارف و علوم اور اخلاق میں ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہتی ہے۔

غور فرمائیے کیا انسانوں کے درمیان "انسانیت" کے نام پر وحدتِ اقوام کا نظریہ قابلِ انکار حقیقت ہے جبکہ یہ صاف نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "فلاح و بہبود کے مختلف اسباب" کائنات کے صرف ایک ہی حصہ کو عطا نہیں فرما دیے بلکہ اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً ایک حصہ کو اگر خام اجناس کے لئے مالدار بنایا ہے تو "کانوں" کے لئے دوسرے حصہ کو۔ اسی طرح ایک معادن کی فراوانی رکھتا ہے تو خام اجناس میں دوسروں کا محتاج ہے اور اگر دوسرا خام اجناس کی نباتات کا مالک ہے تو معادن سے استفادہ کے لئے دوسروں کا دستِ نگر۔

بہر حال ہر ایک قوم اور ہر ایک خطہ دوسری قوم اور خطہ سے فائدہ اٹھاتے بھی ہیں، اور فائدہ پہنچاتے بھی ہیں۔

ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

الناس للناس من بدو وحاضر   بعض لبعض وان لم يشعروا خدم

شہری ہو یا دیہاتی۔ انسان، انسان کے لئے بنایا گیا ہے اور خواہ کسی کو اس کی خبر بھی نہ ہو مگر ہر ایک دوسرے کا خدمتگذار ہے

جنگِ عمومی میں کس نے نہیں دیکھا کہ ہر ایک قوم خواہ وہ غیر جانبدار رہی ہو یا بر سرِ پیکار، سخت دشواری و تنگی میں اسی لئے مبتلا تھی کہ ہر ایک کو دوسری اقوام کے یہاں کی چیزوں کی احتیاج رہتی تھی اور جنگ کی وجہ سے اُن کی درآمد برآمد آسانی کے ساتھ ناممکن ہو گئی تھی۔

اسی حقیقت نے کہ "جنسِ بشری ایک جسم ہے اور اقوام میں سے ہر قوم اس کا عضو" جنگ کے نظریہ پر بحث کرنے والے علماء کے دماغ میں یہ یقین پیدا کر دیا ہے کہ قومیت کے نام پر "جنگ" کامیاب حربہ نہیں ہے اور جس طرح جسم کے ایک عضو کو معطل و مغلوب بنا کر دوسرے عضو کی نشو و نما کرنا چاہیں تو ہمارا یہ عمل "ناکام" ثابت ہوگا اسی طرح جنسِ بشری کے اس "جسم" کے ایک عضو کو ترقی دینے کے لئے دوسرے عضو کو تباہ کرنا غلط طریق عمل ہے۔

ان اہلِ نظر کا یہ خیال ہے کہ اقوام کے درمیان خصائل و عادات کا طبعی اختلاف اُن کے درمیان اُلفت و محبت پیدا کرنے کے لئے مانع نہیں ہے جس طرح ایک کنبہ کے افراد میں مرد و عورت، اور تند و نرم، ہونا اُن کی "یکتائی" اور اُن کے "جسمِ واحد" ہونے کے منافی نہیں ہے۔

---

[1] بہر حال یہ اسلامی تعلیماتِ اخلاق کی فتح مبین ہے کہ اس نے آج سے تقریباً چودہ سو سال قبل اخوتِ انسانی کا جو سبق دیا تھا علماءِ جدید کے جدید نظریوں کو بھی اس مقام کی رفعت کا اعتراف کرنا پڑا اختیاراً یا مجبوراً۔

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۶۶)

باایں ہمہ یہ ارباب نظر باوجود اس نظریہ کے تسلیم کر لینے کے کہ "تمام انسان بمنزلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۶) تاریخ ماضی کے صفحات شاہد ہیں کہ "اخوتِ عام" کا جو نظریہ آج جدید علمی اکتشافات اور وسعتِ نظر کا مرہونِ منت بتایا جاتا ہے وہ ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ایک انقلاب آفریں پیغام "اسلام" کے ذریعہ دنیا کے سامنے آچکا ہے۔ اور اس کے علمی دلائل (دلائلِ قرآنی و حدیثی) کا عملی زندگی میں بھی بہترین مظاہرہ کیا جا چکا ہے۔

اُس نے عام فلاح و بہبود کو جغرافیائی، لسانی، اور نسلی حدود میں محدود نہیں رکھا اور اعلان کیا کہ جہاں تک انسانیت کا تعلق ہے اُس میں تمام انواعِ انسانی مساوی ہیں۔

الناس کلھم سواسیۃ (الحدیث) — تمام انسان، عام انسانی حقوق میں برابر ہیں

لا یرحم اللّٰہ من لا یرحم الناس — جو انسانوں کے ساتھ رحم کا برتاؤ نہیں کرتا

(بخاری) — اللہ تعالیٰ بھی اُس پر رحم نہیں کرتا

اُس نے قومیت و وطنیت کے ان خدوخال کو تسلیم نہیں کیا جو یورپ کے "نظریۂ قومیت" سے موسوم ہے اس لیے کہ یہ عام خدمتِ انسانی کے جذبات کو فنا کرتا، اور استحصالی منافع اور معاشی دستبرد کی خاطر ملکوں اور قوموں کے درمیان نفرت و عداوت اور جنگ و جدل کی طرح ڈالتا ہے

اسی لیے اُس کے "عالمگیر برادری" کے نظریہ کا اسلوبِ دعوت اور طریقِ پیغام اس جدید نظریہ "اخوتِ عام" سے جُدا ہے وہ انسانی اخوت و مساوات کے لیے اعتقاد اور نظامِ عمل کا ایک مکمل نقشہ پیش کرتا، اور تمام دنیائے انسانی کو ایک سلک میں منسلک ہو جانے کی دعوت دیتا ہے گویا تمام عالم کو ایک نئے انقلاب میں ڈھال کر بغض و حسد، بد عملی و بدکرداری جیسے اجتماعی امراض کا قلع قمع کرتا ہے

اُس کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ "عالمگیر اخوت" کے پیغام کے لیے "مکارمِ اخلاق" اور "روشن دلائل" بہترین اسلحہ ہیں، اور یہ کہ "مادی جدل و پیکار" سے یہ مقصد [illegible] (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۶۷)

جسم واحد میں باہم قوموں کو "وطنیت" اور "قومیت" کے نظریہ کی دعوت دیتے رہتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب تک "اقوام" اصل حقیقت سے جدا رہ کر وطنیت و قومیت کی دعوت دیتی رہیں گی اس وقت تک کسی ایک قوم کا اپنی وطنیت یا قومیت کو فنا کر دینا خود اپنی تباہی و بربادی کی دعوت دینا ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ بالفعل تمام قومیں اصل حقیقت کو سمجھ لیں اور پھر متحد ہو کر ہمیشہ کے لئے اس جذبہ "وطنیت و قومیت" کو ختم کر دیں مگر اس توجیہ کا ایک تاریک پہلو یہ بھی ہے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۶) عظیم حاصل نہیں ہو سکتا تاہم وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ اس پیغام حق کے لئے جب فتنہ پرور فتنہ پرداز بال کے سد راہ بن جائیں اور تمام ذرائع امن و صلح ان کے افہام و تفہیم میں بیکار اور کند ثابت ہوں تو جس طرح جذام زدہ عضو کو تراش کر جسم انسانی کے باقی اعضا کو محفوظ کرنا ضروری ہے اسی طرح "وحدت اجتماعی کے جسم" کے اس فاسد عضو کو "جہاد" کے ذریعہ کاٹ ڈالنا واجب ہے۔

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ	اور اللہ کی راہ میں لڑتے رہو تاآنکہ
فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ	فتنہ و فساد کی جڑ کٹ جائے اور دین
كُلُّهٗ لِلّٰهِ (انفال)	سب کا سب اللہ کے واسطے ہی رہ جائے۔

اور جب یہ صورت حال باقی نہ رہے تو پھر امن و آشتی ہی اصل مقصد ہے اس کی تعلیم میں یہ سب سے بڑا گناہ ہے کہ ذاتی مفاد، استحصال بالجبر اور جوع الارض کی خاطر ایک قوم دوسری قوم کو اپنا "رزق اللہ نصیب" سمجھے، رہا یورپ کے جدید نظریہ "اخوت عام" کی تعلیم کے لئے "مجلس اقوام" کا قیام تو اہل نظر کی نظر میں چند جابرانہ طاقتوں نے مفاد ذاتی اور ضعیف اقوام کو ہضم کرنے کے لئے اس کو قائم کیا ہے اور یہی اس کی عملی زندگی کا نقشہ ہے اور موجودہ یورپ کے جنگی حالات اسی کے شاہد عدل ہیں۔

ہر ایک ملک و قوم دوسروں کی جانب سے "حقیقت" کے بروئے کار آنے کا ہی منتظر رہے تو "اخوت انسانی" کا نظریہ کبھی بھی کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔

لوگوں نے اس "اخوتِ عام" کے سمجھنے میں پیشقدمی کی، اور اس کی وجہ سے اقوام کے درمیان روابط، اور باہمی منافع بہت مضبوط ہوگئے، اقوام عالم کے درمیان ریلوں کا ایک طویل سلسلہ جاری ہوگیا، اور سمندروں میں جہازوں کی آمد و رفت قائم ہوگئی، خشکی و تری دونوں راہوں سے قوموں میں ربط و ضبط پیدا ہوگیا، اور انسانی مصالح کے پیش نظر بہت سے معاہدے مرتب ہوگئے، مثلاً ڈاک، ٹیلیگراف، ریل کے رسل و رسائل میں عالمگیر اتحاد و اتفاق قائم ہوگیا، اور اگرچہ اقوام عالم کی موجودہ جنگی روش نے بڑی حد تک شبہ پیدا کر دیا ہے کہ ان معاملات کی بنیاد درحقیقت فلسفہ "اخوتِ عام" پر قائم نہیں ہے بلکہ ذاتی مفاد اور "جذبۂ حاجت و ضرورت قومی" اس پردہ میں کارفرما ہے تاہم اس کی مزید دلیل کے لئے وہ امور بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جو آجکل ہم اقوام کے درمیان زیر بحث پاتے ہیں مثلاً وزن، اور پیمانوں میں یکسانیت، ایک عام آسان زبان کا ہمہ گیر رواج، ایسی انجمنوں کا قیام جو تمام اقوام میں ایک تام پر جماعت بنانا چاہتی ہیں جیسا کہ "اشتراکیوں کی انجمن" وغیـــرہ وغیرہ۔

"جماعتوں" اور "افراد" کے درمیان جو نسبت ہے (یعنی جسم اور اعضاءِ جسم کی سی نسبت) اس کا حال آپ گذشتہ اوراق میں مطالعہ کر چکے ہیں۔

حقیقت حال یہ ہے کہ انسان نہ صرف کسی ایک بلکہ بہت سے روابط کے ساتھ

ناگزیر طور پر مربوط ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے کنبہ کا بھی عضو ہے، شہر و قریہ کا بھی، قوم کا بھی فرد ہے اور پھر تمام انسانی دنیا کا بھی۔

علماءِ عقل کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ انسان اپنی جبلت و خلقت سے "مدنی الطبع" ہے یا اس کا ایثار ہے کہ اُس نے اپنی مرضی سے بعض ذاتی حقوق اور شخصی آزادی کو دوسروں کے مفاد پر قربان کر دیا ہے اور اُس نے اس طرح جماعتی زندگی اختیار کر لی ہے

ایک جماعت کا خیال ہے کہ وہ اپنی مستقل زندگی اور مستقل حیثیت رکھتا ہے اور وہ اپنے ہی لئے جیتا ہے، اور اپنے ہی لئے جد و جہد میں مصروف رہتا ہے، لیکن یہ سوچتے اور دیکھتے ہوئے کہ اُس کی زندگی کی تکمیل ذاتی و شخصی زندگی سے آگے بڑھ کر جماعتی زندگی سے ہو سکتی ہے اُس نے اپنی مرضی سے اجتماعی زندگی کا فرد بننا منظور کر لیا تاکہ فائدہ پہنچانے اور فائدہ حاصل کرنے کا لطف اُٹھا سکے۔

دوسری جماعت کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت میں جماعتی زندگی کا محتاج ہے اور بغیر اجتماعیت کے اس کی زندگی ناممکن ہے۔

ہر دو آراء میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اگرچہ یہاں موقعہ نہیں ہے تاہم یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسانیت کی تاریخ اس کی شاہد ہے کہ انسان قدیم سے "مدنی الطبع" اور "جماعتی زندگی کا خوگر" ہے۔ اور ہر ایک فردِ انسان دوسروں کی زندگی پر اثر انداز بھی ہے اور اُس سے متاثر بھی اور اس لئے اس کو فطری طور پر مدنی الطبع تسلیم کر لینا بے دلیل نہیں ہے۔

نیز "فرد" اپنی ہر متعلقہ شے مثلاً خوراک، لباس، مکان، علم، خُلق غرض زندگی کے ہر شعبہ میں جماعت کا محتاج نظر آتا ہے۔ اور اگر اُس سے وہ تمام علائق حذف کر دیئے جائیں جو جماعت کی بدولت اُس کو حاصل ہوتے ہیں تو پھر اُس کے پاس کچھ بھی باقی نہیں

رہ جاتا بلکہ اُس کا جسم، عقل، اور خُلق جیسے اہم عطیات بھی "خالقِ کائنات نے" اُس کو جماعتی علائق کے لئے ہی عطا فرمائے ہیں اور یہ سب جماعتی زندگی ہی کے اثرات ہیں۔

اور یقیناً "ابن طفیل"[1] نے اپنے رسالہ "حی بن یقظان" میں بہت سخت غلطی کی ہے جو یہ بیان کیا کہ۔

"حی نے ——— فکر و غور کے ذریعہ ——— کائنات کے بھید خود بخود معلوم کئے اور الٰہیات کے باریک مسائل کو بذاتِ خود حل کر لیا"

ابن طفیل نے یہ خیال نہ کیا کہ یہ "مسائل" بغیر سیکھے نہیں آ سکتے اور تعلیم و تعلم (اجتماعی زندگی) کے بغیر ناممکن ہے۔ ٹھیک اسی غلطی میں "ڈیفو" اپنی کتاب رابنسن کروسو میں مبتلا ہوا اور سخت ٹھوکر کھائی۔ اس لئے کہ جس طرح ایک عضو جب جسم سے کٹ کر الگ ہو جاتا ہے تو بیجان ہو جاتا ہے "مثلاً ہاتھ کا جسم سے الگ ہو جانا یا پتہ کا درخت

[1] ابن طفیل اندلس کا مشہور فلسفی ہے ۵۸۱ھ میں وفات پائی۔ اُس نے "حی بن یقظان" کا ایک قصہ لکھا ہے اور قصہ کا ہیرو "حی" کو بنایا ہے "حی" ایک ایسے جزیرہ میں آباد تھا جہاں کوئی انسان موجود نہ تھا اور کسی دوسرے جزیرے سے بھی اُس کا تعلق نہ تھا، اُس نے اپنے عقل کے زور سے منطقی بحثیں پیدا کیں اور بسیط و مرکب تک پہنچنے کو حل کیا حتی کہ وہ "اللہ تعالیٰ" کے اعتقاد تک پہنچ گیا، اس قصہ سے ابن طفیل کا مقصد "شریعت" اور "عقل" کے درمیان مطابقت دینا ہے، اس کتاب کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا اور ۱۶۷۱ء میں یہ ترجمہ سامنے آیا۔ اور بعد میں اُسی کے قدم بقدم انگریزی مصنف "ڈیفو" نے بھی ایک فرضی قصہ تصنیف کیا، اور اپنی کتاب کا ہیرو "رابنسن کروسو" کو بنایا۔ رابنسن کا جہاز ایک جزیرہ میں جا کر ٹوٹ گیا۔ اور وہ تنہا اس میں رہنے سہنے لگا، اور پھر اُس نے اپنی عقل کے زور سے بہت امور کو حاصل کیا۔

سے جدا ہو جاتا، اسی طرح انسان جب اپنی "جماعت واجتماعیت" سے الگ ہو جاتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے اور اس کی کوئی قیمت نہیں رہتی، کیونکہ انسان کے اعمال، اغراض اور عادات، کی "جماعتی زندگی" کے بغیر کوئی قیمت ہی نہیں ہے۔

بنا بریں "سچائی" کا خیر ہونا اور "جھوٹ" کا شر ہونا اس وقت تک کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا جبتک کہ وہ ایسے انسان سے وابستہ نہ ہو جو جماعتی زندگی بسر کرتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو پھر کوئی خیر، "خیر" نہیں اور کوئی شر "شر" نہیں ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے کام لیا جائے تو معلوم ہو جائیگا کہ اگر انسان "جماعتی زندگی" سے الگ رہنا بھی چاہے تو یہ اس کے امکان سے باہر ہے۔ اور اگر وہ جماعتی زندگی سے خود کو جدا کرے تو موت و حیات میں ہر قسم کے تعاون سے محروم ہو جائے گا۔

فرد پر جماعت کی تفضیلت کے لیے یہ مختصر گرانی بحث حقیقت کی آئینہ دار ہے اور ان دونوں کے باہمی روابط و علائق کی تفصیل کی ذمہ دار، لہٰذا افراد کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ جماعت کی فلاح و خیر کی سعی میں تا بمقدور گامزن رہیں اور اس کے احسانات کا نعم البدل دینے کے لئے ہمہ تن سرگرم عمل رہیں۔

قانون اور رائے عامہ

جماعت پر "قانون اور رائے عامہ" بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں، وہ لوگوں کو حد سے متجاوز ہونے، اور خواہشاتِ نفس کو جراتِ بیجا کرنے، سے باز رکھتے ہیں اور ایسے اعمال کا خوگر بناتے ہیں جو اکثر "جماعتی ذمہ داریوں" کے محافظ ثابت ہوں، عوام ان دونوں کی موافقت اول سزا کے خوف سے کرتے ہیں اور پھر یہی خوف آہستہ آہستہ "عادت" میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر عادت کے بعد ان میں یہ شعور پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ کام اس لئے کرنا چاہیے کہ "خیر" ہے اور انسان کا مطمح نظر تو اس سے

بھی بلند ہے۔

قانون اور رائے عامہ کا اثر جماعت پر جس طرح پڑتا ہے بہتر ہے کہ اس کو جدا جدا بیان کر کے مسئلکی حقیقت کو زیادہ صاف اور واضح کر دیا جائے۔

قانون جماعت کے لئے "قوانین" اس لئے وضع کئے جاتے ہیں کہ افراد جماعت میں عدل و انصاف کو نمایاں کریں۔ اور اُن کے تمثّل سے افرادِ جماعت میں انفرادی و جماعتی حقوق و فرائض کا صحیح احساس پیدا ہو اس لئے یہ قوانین لوگوں کی رضا و عدم رضا سے بے نیاز ہو کر اپنے اوامر و نواہی نافذ کرتے ہیں۔ البتہ ایسی وحشی قوم جو قوانین کی پابندیوں سے ناآشنا ہو اُس کے لئے جماعتی قوانین کی افادیت نمایاں نہیں ہونے پاتی کیونکہ وحشی اقوام اس قسم کی پابندیوں کو بہت کم برداشت کرتے ہیں لیکن جب کوئی قوم حکیمانہ حیات اور اخلاقی زندگی کے بامِ عروج کو پہنچ جائے تو پھر اس کے لیے یہ قوانین کوئی اہمیت نہیں رکھتے کیونکہ حقوق و فرائض کا صحیح احساس اور احساس کے مطابق عمل اُن کے لئے جزءِ حیات بنجاتا ہے مگر کوئی قوم اس رفیع مرتبہ تک نہیں پہنچی کہ وہ قانون کے قبول اثر سے بے نیاز ہو چکی ہو۔

اور جبکہ قوانین وضعی کا یہ حال ہے کہ وہ وقت اور حالات کے تابع ہوتے ہیں اور مقتضیات وقت کا مظہر بنتے ہیں تو از بس ضروری ہوگا کہ نئے حالات اور نئی کیفیات کا اگر تقاضا ہو تو جدید قوانین وضع کئے جائیں اور اگر سابق حالات میں کسی قسم کا تغیر پیش آ جائے تو گذشتہ قوانین میں اس تغیر کے مطابق تبدیلی بھی کرنی پڑے گی۔

مثلاً اس زمانہ میں موٹر سے چلنے والے "جہاز" تیار ہو گئے ہیں جن کا وجود اسگلے زمانہ میں نہیں تھا اس لئے اُن سے زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا ہو گیا ہے اور ساتھ ہی اُن

کے بارہ میں نئے قسم کے خطرے بھی رونما ہوگئے ہیں، لہٰذا حاجت ہوئی کہ ان خطرات کو دور کرنے کے لئے ایسے قوانین بنائے جائیں جن کی رو سے "جہازوں کا رجسٹرڈ ہونا، ان کی رفتار کی مقدار معین کرنا، اور کپتان کو اجازت نامہ دینا وغیرہ امور کو ضروری قرار دیا جائے

اسی طرح بجلی اور بھاپ کے نئے نئے آلات کی ایجاد نے ہماری اجتماعی زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا کر دیے ہیں اور اُن کی وجہ سے ہم جدید قوانین کی وضع پر مجبور ہیں، چنانچہ آج اونٹوں کی جگہ "ریل" نے، اور ہوائی چکیوں کی جگہ انجن چکیوں نے لے لی، اور ٹیلیفون، ٹیلیگراف، وغیرہ ایجاد ہوگئے اور ان تمام چیزوں نے معاملات کو دوسری ہی شکل میں تبدیل کر دیا ہے، حتیٰ کہ بہت سی وجوہ سے زمانۂ سابق اور زمانۂ حال کے معاملات میں عظیم الشان مادی اختلاف پیدا ہوگیا ہے، لہٰذا اس کے نتیجہ میں لازمی طور پر جدید قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی اور وہ وضع کئے گئے بلکہ بسا اوقات فقط لوگوں کے افکار وخیالات کی تبدیلی ہی سے جدید قوانین کی ترتیب کی ضرورت پیش آجاتی ہے مثلاً یورپ کی اقوام پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہے جب وہ تعلیمی مسئلہ کو شخصی مسئلہ سمجھتی تھیں لہٰذا والدین خود مختار تھے کہ اولاد کو تعلیم دیں یا نہ دیں۔ پھر اُن کے افکار وخیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور اُنھوں نے تعلیم کے رواج عام کی ضرورت کو محسوس کیا، اور اُن کا یہ اعتقاد ہوگیا کہ مسئلہ تعلیم "جماعتی مسئلہ" ہے شخصی مسئلہ نہیں ہے اسی بنا پر بہت سی اقوام نے ایسے جدید قوانین بنائے جن کے ذریعہ سے تعلیم "جبری اور مفت" کر دی گئی۔

---

[1] یورپ کی بیداری سے صدیوں پہلے ایک ربانی آواز عرب کی سرزمین سے یہ اعلان کر چکی ہے طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ۔ ہر ایک ایماندار مرد وعورت پر علم سیکھنا فرض ہے اور اسی لیے اسلام کے علم الاخلاق میں تعلیم کا مسئلہ "جماعتی مسئلہ" ہے شخصی اور انفرادی نہیں۔

یہ تمام مثالیں جدید قوانین اور نت نئے آئین کے متعلق تھیں۔ لیکن تبدیلی قانون کا معاملہ تو ہمارا روز کا مشاہدہ ہے، آئے دن یہ ہوتا رہتا ہے کہ وضعی قوانین کی جو دفعات آج کے حالات کے مناسب بنائی گئی تھیں کل کے حالات کے لئے وہ غیر موزوں قرار پاتی، اور تبدیل ہو کر دوسری دفعات اُن کی جگہ لے لیتی ہیں، آئین ساز جماعتوں کے بائی لاز (ثانوی قوانین) اور "امینڈمنٹ" (ترمیمات) اسی تبدیلی کی رہین منت ہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کے پیش نظر اس دعویٰ کی صداقت ظاہر ہوتی ہے کہ دنیا میں وضعی قوانین درحقیقت اجتماعی حالات کی تبدیلی اور انسانی ترقی کے درجات کے محتاج ہیں اور کسی حکومت کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کر دے جو مختلف زمانوں اور مختلف حالات و مقتضیات کے لئے یکساں اور غیر متبدل ہوں[1]۔

قانون اور آزادی سطحی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوانین شخصی آزادی کو مقید کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، اس لئے کہ ایک شخص کل تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا لیکن قانون نے اُس کو ایک خاص دائرہ میں جکڑ دیا کہ اگر اُس کا خلاف کرے گا تو سزا پائیگا تو یہ آزادی نہیں ہے بلکہ سلب آزادی ہے۔

لیکن باریک بینی سے اگر کام لیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ "قانون" آزادی تک پہنچنے کا بہترین وسیلہ ہے نہ کہ آزادی سلب کرنے کا آلہ، اس لئے کہ ایک وحشی انسان کی زندگی

---

[1] یہ حیثیت تو صرف قانونِ الٰہی (قرآن عزیز) ہی کو حاصل ہے جو اپنے اساسی اصول و قوانین کے اعتبار سے قطعی غیر متبدل اور ابدی ہے البتہ زمانہ کی نئی نئی جزئیات اور نئے نئے حوادث کے حل کے لئے علماء علوم الٰہی کو مجاز بنایا ہے کہ وہ ان غیر متبدل اصولوں کی روشنی میں حوادث یومیہ و زمانہ کے متعلق احکام اور فیصلے صادر کریں

"جو قانونی پابندیوں سے آزاد ہے" سخت خطرہ میں رہتی ہے، اور اس کو اپنے نفس کی حفاظت کے لئے سخت توجہ کرنی اور انتہائی پریشانی اٹھانی پڑتی ہے لیکن شہری انسان اپنی زندگی کی حفاظت میں کسی خاص توجہ کا محتاج نہیں ہوتا اور اس کے قویٰ ہمہ وقت آمادہ رہتے ہیں کہ اس کے نفس کو علم کی تحصیل میں معراج ترقی کی طرف لے جائیں، کیونکہ قانون کی قوت اس کی حفاظت کرتی ہے۔

پس قانون، اگرچہ فرد پر فی الجملہ پابندی عائد کرتا، اور دوسروں کے حقوق کی حفاظت کو اس پر لازم کرتا ہے، اور عدم امتثال کی شکل میں سزا بھی دیتا ہے لیکن اسی طرح دوسروں پر بھی اس کے حقوق کی حفاظت کو ضروری قرار دیتا، اور ان پر بھی اسی طرح فی الجملہ تنگی لاتا ہے پس اگر اس پابندی سے یہ نظر آتا ہے کہ قانون کی حدود سے باہر انسان آزاد ہے اور حدود کے اندر مقید، تو ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ قانون، انسان کو بعض اعمال سے ضرور باز رکھتا، اور اس کی آزادی کے کچھ حصہ پر بندش لگاتا ہے لیکن قانون کی بدولت جس قدر اس کو آزادی نصیب ہوتی ہے وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے جو قانون سے بالاتر ہو کر اس کو حاصل ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کی جو جماعت بھی ترقی پذیر ہے وہ اپنے لئے قوانین بنانا ضروری سمجھتی ہے تاکہ ان کے حالات کی تنظیم، اور ان کی آزادی کی حفاظت ہو سکے اور ان کی عملی زندگی میں آسانی بہم پہنچ سکے، اور اس طرح وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ آزادی حاصل کر لیتی ہے، جو قانون کی پابندی میں اس سے کم ہو جاتی ہے۔

مثلاً "قانون تعمیرات" حدود کارپوریشن کے اس باشندہ پر عائد ہوتا ہے جو تعمیر کرنا چاہتا ہے، یہ کہ وہ پہلے باہر کی حدود متعین کرے اور پھر وہ "کارپوریشن" سے اجازت

حاصل کرے تب وہ مکان تعمیر کرائے۔

پس اگر یہ قانون نہ ہوتا تو شارع عام، اور کوچوں، گلیوں کا کوئی نظم وانتظام نہ ہو سکتا اور لوگوں کو اپنی اغراض ومصالح کے لئے چلنا پھرنا دشوار ہوجاتا، مگر جب یہ قانون وضع ہوگیا تو اگرچہ اس نے تعمیرات کے بارہ میں لوگوں پر پابندی عائد کردی اور ایک گونہ آزادی بھی سلب ہوگئی۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آمدورفت کی سہولت، راستوں کی وسعت اور خوبصورتی، کاروبار میں نظم کے ساتھ ترقی اور شہری دلکشی اُس محدود پابندی کا بہترین نعم البدل ہے۔

قانون کا احترام گذشتہ زمانوں میں جن اقوام کی حکومت کا مدار جبرواستبداد پر تھا اُن کے یہاں واضع قانون یا بادشاہ ہوتا تھا یا ایک چھوٹی سی قابض جماعت، دراصل ان ہی کی مرضیات کا دوسرا نام قانون تھا اور قوم کی رضا یا عدم رضا کا اُس میں مطلق دخل نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس "شورائی اقوام" میں وضع قانون ایک باخبر جماعت (سلیکٹ کمیٹی) کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر وہ اس کو پارلیمنٹ میں پیش کرتی ہے اور پارلیمنٹ (مجلس نائبین) کے ارکان کو قوم اپنی آزاد رائے سے منتخب کرتی ہے تاکہ وہاں کی رائے کی صحیح صحیح نمائندگی کریں۔

اور جب ارکان اُس کو منظور یا نامنظور کرتے ہیں تو اُس کے معنی یہ ہیں کہ اُس کو قوم نے منظور یا نامنظور کیا ہے۔ اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں پیش ہوتا ہے تو رائے شماری ہوتی ہے، پس اگر اکثریت اُس کی جانب ہوگئی تو وہ قانون منظور ہوجاتا ہے، اس لئے کہ پارلیمنٹ کی اکثریت کے معنی قوم کی اکثریت کی موافقت کے ہیں لہذا قوم کا بہت بڑا حصہ اُس قانون کے سامنے جھک جاتا، اور اس کا احترام کرتا ہے، کیونکہ انھوں نے

ہی اُسکو بنایا ہے اور وہ ان کے ارادہ کی تعبیر ہے، لیکن وہ افراد جو اُس کے مخالف ہوتے ہیں اُن میں سے بہت سے تو رضا و رغبت سے اُس کو تسلیم کر لیتے ہیں، اور جو بعض تسلیم نہیں کرتے تو اُن پر جبراً اُس کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر ایک قوم نے اپنے قانون کی حمایت کے لئے پولیس، محکمے، حکام اور اُن سزاؤں کا ذخیرہ قائم کر رکھا ہے جو مخالفین قانون پر عائد کی جاتی ہیں اور قوانین میں سب سے بہتر وہ "قانون" ہے جو رائے عامہ یا اکثریت کی رائے کا آئینہ دار ہو، جس طرح سب سے بہتر قانونی پابندی وہ ہے جو رضا و رغبت اور اپنے اختیار و ارادہ سے ہو، اس لئے کہ حقیقت میں یہ پابندی نہ تو انسانی آزادی کو سلب کرتی ہے، اور نہ مخالفت کے لئے اُسے لایعنی اور بیہودہ بننے دیتی ہے لہٰذا ازبس ضروری ہے کہ ہم قانون کی "عزت" اور اُسکی "اطاعت" کریں، اس لئے کہ یہ انسانوں کے لئے مفید ہے، اور اُن کے ہاتھ سے کھوئی ہوئی آزادی سے بہت زیادہ آزادی عطا کرتا ہے۔ اور قانون کی خلاف ورزی میں قوم کے لئے بہت زیادہ نقصان اور خطرہ ہے۔

بہت سے انسان جب کسی قانونی معاملہ میں اپنا ذاتی نقصان دیکھتے ہیں تو اپنے دل میں قانون کی مخالفت، اور اُس کی زد سے محفوظ رہنے کا طریقہ سوچتے رہتے ہیں، اور یہ روزمرہ کی زندگی میں اکثر لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے، مثلاً بعض آدمی اپنے سامان کو ریلوے کے محصول سے بچانے کے لئے چھپانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، اور اپنے اس عمل کو امر حق ظاہر کرنے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ قانون ہم پر ظلم کرتا ہے، انصاف یہ تھا کہ محصول کی یہ معین مقدار صرف تاجروں سے وصول کی جاتی، ہمارے پاس اتنی گنجائش کب ہے، اور ہم تو اپنی ضرورت سے زیادہ سامان نہیں لئے جا رہے جو محصول کے بار کو برداشت کریں یا یوں کہتے ہیں،

کہ ریلوے ملازمین کا یہ فرض ہے کہ وہ نگرانی کریں کہ متعین تعداد سے زیادہ کون سامان لے جارہا ہے، قانون نے ہمارے ذمہ یہ ڈیوٹی مقرر نہیں کی کہ ہم خود ریلوے ملازمین سے کہتے پھریں کہ ہمارے پاس محصول سے زیادہ سامان ہے۔

اور کبھی یہ حیلہ کرتے ہیں کہ ہم، حکومت سے زیادہ "پیسہ" کے محتاج ہیں، ہمارا تو اس "تھوڑے" میں بہت کام نکلے گا، اور حکومت کے خزانہ میں اگر یہ قلیل مقدار نہ پہنچی تو کچھ کمی نہیں آجائے گی۔

مگر غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام باتیں بالکل بے وزن ہیں اس لئے کہ ہر شخص پر قانون کی "حمایت" فرض ہے، اور جب اُس نے یہ مان لیا کہ وہ اپنی قوم کا ایک حصہ ہے تو گویا اُس نے عہد و پیمان دیدیا کہ "قومی حکومت کے قوانین" کا نفاذ اُس پر واجب اور ضروری ہے۔

اس کے بعد اگر وہ قانون کو توڑتا ہے تو خود اپنی حکومت کے وقار کو صدمہ پہنچاتا ہے اور جب وہ ریلوے کے قانون کو توڑتا ہے تو دوسرے کو "شہری قانون شکنی" کا موقعہ دیتا اور تیسرے کو "تعزیری قوانین" کی مخالفت پر آمادہ کرتا ہے کیونکہ جب انسان اگر اس قانون کو ظالمانہ قرار دینے لگیں گے تو پھر اُس کا محفوظ رہنا مشکل ہو جائے گا، بلکہ ایک قانون کی مخالفت کر کے تمام قوانین کی مخالفت کے لئے دوسروں کو دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کے جو کچھ نقصانات ہیں وہ ظاہر ہیں۔

پر سب سے زیادہ باطل اُس کا یہ دعویٰ ہے "کہ ریلوے ملازمین کے ذمہ ہے کہ میرے محصول لگنے والے مال کو دیکھیں خود میرے ذمہ یہ ڈیوٹی نہیں ہے" اس لئے کہ ہر شخص نہ پیسہ آدمی کو ذلیل و حقیر سمجھے گا جو کسی ہوٹل میں کھانا کھانے جائے اور آنکھ بچا کر کچھ کھانا اپنے

قبضے میں دبا کر رکھ لے، اور جب اُس کی اس حرکت کو ذلت سے دیکھا جائے تو کہنے لگے کہ مالک ہوٹل نے میری نگرانی کیوں نہ کی، میرا فرض نہ تھا کہ میں اُس کو بتاتا کہ چوری کر رہا ہوں۔

اسی طرح حکومت کی واجب رقم کے مقابلہ میں اُس کی مالداری کو پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی دائن مالدار ہو تو قرض دار کا یہ فرض نہیں ہے کہ اُس کی دی ہوئی رقم کو ہضم کر جائے۔

نیز حکومت کے خزانہ کی "بہتات" بھی تو ان ہی رقوم کے جمع ہونے سے ہوتی ہے پس اگر ہر شخص کے لئے یہی وجہ جواز نکل آئے تو حکومت دیوالیہ ہو کر رہ جائیگی، اور اس طرح وطنی حکومت خود اپنے ہی ہاتھوں بربادی کی بھینٹ چڑھ جائے گی۔

اطاعتِ قانون پر جو امور آمادہ کرتے ہیں اُن میں سے ایک "وسعتِ نظر" بھی ہے انسان کو فقط اپنے مخصوص حالات ہی کو نہیں دیکھنا چاہئے بلکہ اس پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ "قانون" اور "حکومت" کس لئے ہیں؟ دونوں کا کیا فائدہ ہے؟ اور یہ کہ میری ہی طرح اگر اور آدمی بھی ایسا ہی کرنے لگیں تو قانون کی حیثیت کیا رہ جائے گی؟

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے قانون کی خلاف ورزی اختیار کرے بلاشبہ اُس کو خود بھی ایسا نہ کرنا چاہئے، اور دوسروں کو بھی ایسا نہ کرنے دینا چاہئے اس لئے کہ وہ قوم کا ہی ایک فرد ہے، پس جو اُس کے لیے درست ہو سکتا ہے وہ ساری قوم کے لئے بھی جائز ہوگا، اور جو اُس کے لئے ممنوع ہے وہ تمام قوم کے لئے بھی ممنوع رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قانون اُس کی نگاہ میں قوم کے لئے نقصان دہ اور تباہی کا باعث ہے اور اس کا تبدیل کرانا ضروری ہے تو اُس کے لئے مختلف طریقے ہیں جو اُن میں سے مناسب سمجھے اختیار کرے۔

مثلاً "اسمبلی" یا "کونسل" میں ایسی تجویز رکھنا جس میں تفصیل کے ساتھ موجودہ قانون کا نقص ظاہر کیا گیا ہو اور اس کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہو۔ اور اخبارات میں مضامین لکھنا اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع اختیار کرنا لیکن قانون کی تبدیلی کی جد وجہد کے زمانہ میں بھی از بس ضروری ہے کہ اس کا احترام، اور اس کی اطاعت کی جاتی رہے۔

اس سلسلہ کی بہترین مثال، "جون ہمپڈن" کا واقعہ ہے "جو شارل اول ۱۶۲۵ء کے زمانہ میں انگریزی پارلیمنٹ کا ممبر تھا"

شارل کو روپیہ کی سخت ضرورت تھی اس لئے اس نے پارلیمنٹ سے اجازت حاصل کئے بغیر، پبلک پر ٹیکس لگا دیا اور شاہی طرفداروں نے دلیل پیش کی کہ قدیم رسم کے مطابق بادشاہ کو ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس پر ارکان پارلیمنٹ نے احتجاج کیا اور ثابت کیا کہ بادشاہ ان معاملات میں ہرگز آزاد نہیں ہے بلکہ پارلیمنٹ کے احکام کا پابند ہے۔

جب ٹیکس وصول کرنے والے "ہمپڈن" کے پاس پہنچے اور حسب قانون ٹیکس کا مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ کسی قانون کی رو سے مجھ پر یہ ٹیکس عائد نہیں ہوتا اور تمہارا مطالبہ "غیر قانونی" ہے۔

آخر معاملہ محکمۂ عدالت تک پہنچا، اور بارہ جج اس قضیے کے فیصلے کے لیے مقرر ہوئے ان میں سے آٹھ نے "بادشاہ کے حق میں فیصلہ دیا، اور اقلیت نے ہمپڈن کی موافقت کی لہذا ہمپڈن نے قانون کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور ٹیکس کا مطالبہ اس لئے ادا کر دیا کہ اب اس کی حیثیت "قانونی" ہو چکی تھی، مگر ساتھ ہی اُسے یہ یقین تھا کہ یہ قانون غیر منصفانہ ہے اس لئے اُس کی تبدیلی کے لئے کوشش شروع کر دی۔

اور جب "ہمپڈن" نے یہ دیکھا کہ "بادشاہ" اور اُس کے "مددگار" قانون کے

باہر جاتے ہیں، اور غیر منصفانہ قوانین بنانے میں اقدام کرتے ہیں تو اس نے رائے عامہ کو اپنے موافق بنانے، اور جس چیز کو ظلم جانتا تھا اس کو تبدیل کرانے کی انتہائی سعی کی، اور اسی کوشش میں وہ ۱۹۴۳ء میں قتل کر دیا گیا۔

بسا اوقات انسان اس حیص بیص میں پڑ جاتا ہے کہ قانون کی حمایت کروں یا مخالفت؟ اور یہ اکثر ایسے موقع پر پیش آتا ہے جب عقل، اور طبعی رجحانات کے درمیان تصادم پیدا ہو مثلاً ایک کانسٹبل پر کسی مصیبت کے وقت ایک شخص نے حسن سلوک کرتے ہوئے مصیبت سے چھٹکارا دلایا تھا اب وقت نے ایسی صورت پیدا کر دی کہ اس کے محسن کو کسی جرم کی پاداش میں گرفتار کئے جانے کا حکم ہوا اور یہی کانسٹبل اس کی گرفتاری پر متعین کیا گیا تو اب بہ تقاضائے بشریت اس کانسٹبل کی عقل اور اس کے جذبات و طبعی رجحانات میں تصادم پیدا ہو جاتا ہے ایک طرف عقل "ادائے فرض" کا حکم دیتی ہے اور دوسری جانب جذبہ اور رجحان طبعی محسن پر دست درازی سے باز رکھنے کی دعوت دیتے اور حسن سلوک پر برانگیختہ کرتے ہیں۔

لیکن کافی غور و فکر کے بعد ایک منصف و عادل کو یہی فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کانسٹبل کو ادائے فرض کرنا چاہئے اور محسن مجرم کی گرفتاری میں پس و پیش درست نہیں ہے اس لئے کہ کانسٹبل نہ قانون کا مالک ہے اور نہ اس کا واضع و شارح نیز اس نے عہدہ کا چارج لیتے ہوئے یہ عہد کیا ہے کہ وہ قانون کا احترام بھی کرے گا اور اس کا امتثال بھی اور جماعتی فلاح و رفاہ کو ذاتی خیر و نفع پر مقدم رکھے گا پس جبکہ اس کا محسن قانون کی نگاہ میں مجرم قرار پا گیا تو اس کا احسان ایک لمحہ کے لئے بھی ادائے فرض کے لئے مانع نہیں ہو سکتا اور ذاتی فلاح و بہبود جماعتی

نفع و خیر کے مقابلہ میں نہیں لائی جا سکتی اور کسی مجرم و ملزم کا صاحب مروت و احسان ہونا جرم کی سزا سے نہیں بچا سکتا لہٰذا کانسٹبل کو طبعی رجحان و جذبہ کے خلاف اپنے محسن کو گرفتار کرنا پڑے گا۔

اور اسی سلسلہ کی کڑی یہ ہے کہ اکثر اوقات "قانون" امراض میں مبتلا اشخاص سے متعلق صحت کی خاطر اعلانات و اطلاعات اور قیود بہم پہنچاتا ہے تاکہ دوسرے لوگ احتیاط اختیار کریں اور وہ مرض تندرستوں میں بھی وبائی شکل میں نہ پھیل جائے۔ مگر بسا اوقات شفقت اور محبت اس قانون کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہے لیکن وسعت نظر کے ساتھ غور کیا جائے تو اقرار کرنا پڑے گا کہ اس قانون کی اطاعت ہی مفید ہے[1]۔

---

[1] فلسفی اخلاق اور اسلامی اخلاق میں اس موقع پر ایک حد فاصل ہے اسلام کسی ایسے قانون کا احترام جائز نہیں رکھتا اور اس کو اخلاق کا درجہ نہیں دیتا جو انسانی اخوت، خاندانی محبت و مودت اور عام شفقت کی بنیاد کو نقصان پہنچاتا یا ڈھاتا ہو، مثلاً وبائی امراض یا متعدی امراض میں لوگوں میں مرض کے لگ جانے کے خوف سے اگر قانون یہ عام جذبہ پیدا کرنے کا سبب بنتا ہو کہ مریضوں کی عیادت بیماروں کی تیمارداری، مُردوں کی تجہیز و تکفین، ادائگی نماز جنازہ وغیرہ مذہبی اور اخلاقی امور قطعی مفقود ہو جائیں، اور نہ کوئی کسی کے رنج و الم کا شریک رہے اور نہ مصیبت و تکلیف کا رفیق تو اسلام کی نظر میں احتیاطی تدابیر اسی حد تک قابل عمل ہیں کہ مسطورہ بالا حالات و کوائف میں اُن حقوق و فرائض میں کوتاہی نہ ہو جو اولاد کے والدین پر اور والدین کے اولاد پر اور درجہ بدرجہ رشتہ داروں، عزیزوں، پڑوسیوں بلکہ مذہبی رابطوں اور عام انسانی بھائی چارہ کے اعتبار سے ایک دوسرے پر واجب ہیں کہ مصائب و آلام میں ایک دوسرے کے مددگار رہیں، اور اخوت و شفقت کا ثبوت دیں۔

اور اگرچہ ان امراض کے بارہ میں احتیاطی تدابیر کا استعمال اس لئے ضروری ہے کہ اپنی جان کی حفاظت بھی ایک اہم فریضہ ہے تاہم جس طرح جماعتی خدمت کے لئے کبھی اپنی محبوب (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۸۳)

بہر حال ایسے مواقع میں اصل فرض یہی ہے کہ عقل کے فیصلہ پر کاربند ہوا جائے اور جذبات و رجحانات کی باگ کو ایسا ڈھیلا نہ چھوڑ دیا جائے کہ وہ انسان پر مسلط ہو جائیں اور مجبور و مغلوب کرلیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۲) جان کی قربانی تک کر دینا "اخلاقی برتری" کا ثبوت ہے اسی طرح بیان کردہ اجتماعی حقوق کی حفاظت کی خاطر اپنی زندگی کا ایثار "بلندی اخلاق" کا بہترین نمونہ ہے۔

البتہ اگر بعض انسان ایسے کمزور فطرت اور ضعیف خلقت ہوں کہ وہ ان حقوق کی ادائیگی میں اس کا یقین رکھتے ہیں کہ جب وہ ایسا کرینگے مرض ان کو چمٹ جائیگا بلکہ بعض اوقات اس خوف و دہشت سے بغیر مرض ہی اُن کے مرجانے کا خوف ہو تو ان کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ عام احتیاطی تدابیر کے ساتھ اس قسم کے مریضوں سے قطعی الگ رہیں بشرطیکہ اخوت و محبت اور اجتماعی فرائض کی ادائیگی کا یہ سلسلہ دوسرے وسائل کے ذریعہ جاری رہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی جیسے افراد کے لئے حکم دیا ہے

فِرَّ من المجذوم فرارك من الاسد (ترمذی) جذامی سے اس طرح دور رہ جس طرح شیر سے بھاگتا ہے۔

حالانکہ صحیح روایات سے یہ ثابت ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھایا ہے۔ پس پہلا طرز زندگی "عزیمت" کہلائیگا اور دوسرا "رخصت" اس لئے اس قانون رخصت کو وسعتِ نظر کہنا غلط ہے بلکہ وسعتِ نظر "عزیمت" کے اندر مضمر و مستور ہے

پس ایسا قانون جو احتیاطی تدابیر کے نام سے باہمی محبت و اخوت، مروت و حسن سلوک اور اخلاقی تعاون سے باز رکھتا ہو اخلاق کے کردار میں شمار کرنے کے لائق نہیں بلکہ وہ قابل استہزاء و قابل استرداد ہے۔

رائے عامہ انسان کو اکثر رائے عامہ، اعتقادِ عام، اور عرفِ عام، میں دھوکا ہو جاتا ہے اور وہ ان کے درمیان فرق کرنے سے عاجز نظر آتا ہے اس لئے ان کے درمیان امتیاز اور اس کی تنقیح از بس ضروری ہے۔

اگر کسی جماعت میں کسی عقیدہ کی اشاعت ہو، اور عام طریقہ سے افرادِ قوم بغیر بحث و مناظرہ اور درس و تمدید کے اس کو اختیار کر لیں اور یہ کہیں

قالوا انا وجدنا اٰباءنا علی امۃ — مشرکین کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا
وانا علی اٰثارھم — کو ایک "خیال" پر پایا ہے اور ہم انہی کے
مقتدون — نقش قدم پر چل رہے ہیں۔

تو اس کو "اعتقادِ عام" کہتے ہیں۔

اور اگر کوئی قوم کسی کام کی ایسی عادی ہو گئی ہو کہ اس کے افراد سے بغیر سوچے سمجھے وہ کام سرزد ہوتا رہتا ہو تو اس کا نام "عرفِ عام" ہے۔

اور اگر کسی جماعت میں کوئی مسئلہ در پیش ہو، اور اس کے افراد اس کی تحقیق و جستجو کریں اُس کو آزمائیں، اور اس کو پرکھیں، اور پھر اس کے بارہ میں ایک حکم پر متفق ہو جائیں تو اس کو "رائے عامہ" کہا جاتا ہے۔

پس اس وقت تک کسی شے کو "رائے عامہ" نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اس کی ابتدا شک و شبہ کے ساتھ اس طرح نہ ہوئی ہو کہ اول وہ جانچ اور پرکھ کے لئے پیش ہو، پھر اس کی صحت پر دلائل قائم ہوں اور بعد میں قوم کے افراد اس پر متفق ہو جائیں۔

اگرچہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قوم کے تمام افراد اس کی "جانچ" اور پھر اس پر "حکم" کے متعلق ہم آہنگ اور یک رائے نہیں ہوں گے بلکہ اکثر اوقات یہی ہو گا کہ سب کو "نقد" اور "حکم"

دونوں کی نوبت بھی نہیں آئے گی۔ تاہم "رائے عامہ" اس بات کی ضرور طالب ہے کہ کسی دعوے کو بھی "قضیۂ مسلّمہ" کی صورت میں اختیار نہ کیا جائے بلکہ اوّل اُس کو شک و شبہ کی گھاٹی سے دو چار ہونا چاہئے، اور پھر معقول دلائل کے ساتھ اُس پر کوئی حکم لگایا جانا چاہئے۔ متوسط عقل کے انسانوں کے لئے اسی حد تک ممکن ہے، اور اس جگہ پہنچ کر اُن کی منزلِ تحقیق ختم ہو جاتی ہے۔

بہر حال رائے عامہ کی بنیاد بحث و مباحثہ پر قائم ہے اور معاملہ کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اول ایک فرد یا ایک جماعت کے دل و دماغ سے ایک خاص خیال ظاہر ہوتا ہے اب دوسرے اشخاص اور جماعتیں اُس کی صداقت کو جانچتے اور پھر یا اقرار کرتے ہیں اور یا انکار اسی طرح جو بھی اُس کو دیکھتا ہے۔ اُس کے قبول یا عدم قبول کے متعلق دلائل پیش کرتا ہے اور اُس کو اپنا حق سمجھتا ہے اور اس طرح انکار و اقرار میں اچھا خاصہ نزاع پیدا ہو کر مسئلہ کی خوب تحلیل اور عمدہ تجزیہ ہو جاتا ہے۔ آخر کار قوم کسی ایک خیال پر متفق و متحد ہو جاتی ہے اور اسی کا نام "رائے عامہ" ہے۔

یہی ایک طریقہ ہے جس سے فاسد عقائد کی بیخ کنی ہوتی، صحیح عقائد کا قیام عمل میں آتا اور کسی قوم میں صحیح نظر پیدا ہوتی ہے اور اُس قوم کی ترقی کے لئے غیر محدود راہیں کھل جاتی ہیں۔

کسی قوم میں "رائے عامہ" اسی حد تک ترقی کرتی ہے جس قدر اُس کے اندر بحث کی آزادی، اور اُس کے افراد میں مسائل کی تنقیح کی قدرت اور مخالف رائے کے لئے وسعتِ قلب پائی جاتی ہو،

"رائے عامہ" پیدا کرنے کے لئے اخبار و رسائل، اور تقریر و تحریر، مناسب فضا مہیا کرتے ہیں، پس اگر اخبارات کو حسبِ مرضی لکھنے کی، اور مقرروں کو کہنے کی، آزادی حاصل ہے اور کوئی جبر اجتماعی مجالس، اور پریس کی آزادی میں حائل نہیں ہے تو اُس وقت بہت جلد "رائے عامہ"

پیدا ہو جاتی ہے اور اگر جائز آزادی پر پابندیاں عائد ہوں اور اڈیٹر اور مقرر گھبراتے ہوں کہ دل کی بات صاف صاف کہہ دینے سے یا اپنے اس منصب سے محروم ہو جائیں گے، یا جائدادیں ضبط کرا دیں گے، اور یا ذلت و رسوائی مول لیں گے تو ان حالات میں "رائے عامہ" بہت کم، اور نہایت مشکل سے پیدا ہوتی ہے۔

رائے عامہ کی قوت متمدن قوموں میں "رائے عامہ" کو جو قوت حاصل ہے وہ کسی دوسری شئے کو حاصل نہیں ہے، اس کو وضع قوانین میں دخل ہے، حکمرانی میں دخل ہے، اداروں کے قیام میں دخل ہے، اور اسمبلیوں اور کونسلوں میں "جہاں رائے عامہ کی نمائندگی کی جاتی ہے" اور وزارت کے شکست و ریخت اور نصب و عزل تک میں دخل ہے

رائے عامہ کو افراد پر بھی بہت قوت حاصل ہے، اس لئے کہ انسان اپنے معاملات میں اکثر رائے عامہ سے متاثر ہوتا، اور اس کو اہمیت دیتا ہے کیونکہ جب لوگ اس کی تعریفیں کرتے اور اس کے ساتھ حسن اعتقاد کا اظہار کرتے ہیں تو وہ مسرت محسوس کرتا، اور اگر اس کی برائی کرتے یا اس سے بدظن ہوتے ہیں تو دکھ اور تکلیف پاتا ہے۔

اور یہ رائے عامہ ہی کی قوت ہے کہ عام طور پر "انسان" اپنے ماحول کی رائے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا، اور اُن کی مرضی کے مطابق کام کرنے لگتا ہے اور اگر کبھی جرأت کر کے اس کی مخالفت کر بیٹھتا ہے تو بعض اوقات دل تنگ ہو کر سخت ندامت و شرمساری محسوس کرتا ہے۔ حتیٰ کہ بسا اوقات اپنی ہمت و شجاعت کھو بیٹھتا، اور جماعت کی رائے پر واپس آنے پر مجبور ہوتا ہے۔

مگر کیا یہ طریقہ صحیح ہے کہ ہر موقعہ پر رائے عامہ کی اطاعت کرلی جائے اور ماحول کی رائے کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا چاہئے یقین ہو کہ وہ سر تا سر غلط ہے اور کیا ہم کو مخالفت کا خوف اور مستقبل میں ندامت کا ڈر اس پر تنقید کرنے سے مانع ہونا چاہئے؟

ہم کو معلوم ہے کہ عام طور پر لڑکیوں کی تعلیم اور نوشت وخواند کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا خواہ وہ تعلیم بہتر سے بہتر اور مفید سے مفید تر کیوں نہ ہو تو کیا قوم کی اس رائے کے مطابق یہ گوارا کر لینا چاہیے کہ اپنی لڑکی کو اپنی رائے کے خلاف جاہل رکھا جائے، اور اچھی سے اچھی تعلیم سے بھی اُس کو محروم کر دیا جائے۔ یا مثلاً آپ کی سیاسی رائے اپنی قوم کی عام رائے کے بالکل خلاف ہے اور اُس کی سعی ہے کہ آپ کو بھی اُسی راہ پر چلائے تو کیا آپ یہ گوارا کریں گے کہ "ضمیر کے مطابق" اپنی رائے کو ترک کر دیں اور قطعی غلط اور گمراہ کن سمجھنے کے باوجود قوم کی رائے کی پیروی کریں۔ یا رائے عامہ کی مطلق پرواہ کئے بغیر اپنی رائے پر عمل کریں گے؟

اس سوال کا صحیح جواب صرف ایک ہی ہے کہ آپ کو اپنی اور قوم کی رائے کے متعلق تمام وجوہ واسباب کو پیش نظر رکھ کر باریک بینی سے بحث ومباحثہ کرنا چاہیے اور مذاکرہ وتبادلۂ خیالات کے بعد اگر یہ صحیح اندازہ ہو جائے کہ قوم جو کچھ کہتی ہے میرے اپنے لئے اگرچہ مضر ہے مگر جماعتی زندگی کے لئے بہتر اور مفید ہے تو فوراً اپنی رائے ترک کر کے جماعت کی رائے (رائے عامہ) کو اختیار کر لینا چاہیئے، اس لئے کہ شخص واحد کی "مصلحت" کبھی بھی کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا "پیمانہ" نہیں بن سکتی۔

اور اگر جماعت کی رائے قوم کے لئے مضر ہے تو اپنی رائے پر قائم رہتے ہوئے قوم کی رائے تبدیل کرانے کی سعی از بس ضروری ہے، اور مختلف کوششوں میں سے آخری کوشش یہ ہے کہ کھلے طور پر اُن کی رائے کی مخالفت کیجائے خواہ اس کی بدولت سخت سے سخت مصائب کا شکار ہی کیوں نہ بننا پڑے۔

اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اب نہیں تو کچھ عرصہ بعد قوم اُس کے وزنی دلائل کے اعتراف پر مجبور ہوگی اور آہستہ آہستہ افرادِ قوم اس کے ہمنوا ہوتے جائینگے اور اس طرح قدیم رائے کی جگہ

"جدید رائے" اختیار کرے گی اور اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم وہ اپنے ضمیر میں تو مطمئن رہ سکے گا۔

غرض ہم کو کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ ہم ندامت کے ڈر سے غلط اور باطل رائے کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیں اور ماحول کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، اس لئے کہ بسا اوقات "انسان" ایک امرِ حق پر بھی ندامت محسوس کرتا ہے حالانکہ اس وقت ندامت کا اظہار قطعاً غلط اور بے محل ہوتا ہے۔

مثلاً ایک نیک آدمی اگر کبھی رند مشرب انسانوں کے درمیان پھنس جائے تو ان کی محفل کے شغلِ شراب میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہ ندامت سی محسوس کرتا ہے یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہ ہوگی کہ وہ وقتی ندامت کے خوف سے اُن کے ساتھ شراب پینے لگے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان بغیر خطا کے نادم ہوتا اور بغیر ارتکابِ جرم کے شرمندگی برداشت کرتا ہے، مثلاً بہرا ہونے، یا نابینا ہونے، یا کم نظر ہونے، یا زبان میں لکنت ہونے، یا اتفاق سے اُلٹا کپڑا پہن لینے کی حالتوں میں کبھی سُننے، دیکھنے، بات چیت کرنے، یا مجمع میں چلے جانے کے وقت ندامت اُٹھانی پڑتی ہے۔

علمِ اخلاق میں جہاں تک ندامت کی قدر و قیمت کا تعلق ہے تو یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ چونکہ اکثر و بیشتر خطا کاری ہی کی وجہ سے ندامت پیش آتی ہے مثلاً دعاۓ صلاح و خیر کے باوجود شراب نوشی یا کذب بیانی کا انتشار تاہم یہ مناسب نہیں ہے کہ اس ندامت میں غرق ہو کر رہ جائے اور اس کے سامنے پست بن جائے اور یادِ اش جرم کا خوف ہر وقت سر پر سوار رہنے لگے مطلب یہ ہے کہ ندامت کا اثر اسی حد تک مناسب ہے کہ جرم سے تائب ہو جائے اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا عزمِ صمیم کرے اس سے زیادہ ندامت میں غرق ہو جانے سے ہمت پست ہو جاتی اور مایوسی احاطہ کر لیتی ہے جو انسانی ملکاتِ فاضلہ کے لئے مہلک چیز ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ اگر ایک شخص کی

رائے "رائے عامہ" کے مقابلہ میں حق ہو تو اس کو ایک لمحہ کے لئے بھی ندامت کے حرف سے اپنی رائے کو نہیں بدلنا چاہئے۔

اس لئے کہ اگر ہر صاحب رائے "مخالفت" کے خوف سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے ڈرنے لگتا تو دنیا کبھی یہ ترقی کر ہی نہیں سکتی تھی، اس دنیا کی ترقی تو دراصل اُن بہادروں اور بے جگروں ہی کے ہاتھوں ہوئی ہے جو وقت کی رائے عامہ کے خلاف علی الاعلان اپنی رائے ظاہر کرتے، اور اُس کی پاداش میں ہر قسم کے مصائب جھیلتے رہے ہیں،

الحاصل، آج بھی "قانون" اور "رائے عامہ" کا لوگوں پر بہت بڑا اقتدار وغلبہ ہے، اور یہ دونوں اپنے رسوخ ونفوذ کے زور پر افراد کو اپنے حکم کے موافق عمل کرنے کا عادی بناتے ہیں۔

پس اگر یہ دونوں "صالح" اور "بہتر" ہیں تو اُن کا اثر بھی اچھا پڑتا ہے ورنہ تو قوم کے لئے ان کا اثر ورسوخ انتہائی مضرت کا باعث بن جاتا ہے۔

حقوق وفرائض

حق | جو شئے انسان کے فائدہ کے لئے ہو وہ "حق" کہلاتی ہے اور جو اُس کے ذمہ عائد ہو اُس کا نام "فرض" ہے اور یہ دونوں باہم لازم وملزوم ہیں اس لئے ہر ایک "حق" ایک ملزوم "فرض" کا حامل ہوتا ہے یعنی یہ کہ دوسروں پر اُس کے "حق" کا احترام "فرض" ہے۔ دوسرا یہ کہ صاحبِ حق کا یہ "فرض" ہے کہ وہ اپنے اس حق کو اپنی عام اور اجتماعی فلاح کے لئے

استعمال کرے، عموماً[1] یہ دوسرا فرض لوگوں سے رہ جاتا ہے اس لئے کہ ان کی کوتاہ نظر صرف قانونی فرض کو تو پہچانتی ہے مگر آگے بڑھ کر اخلاقی فیصلہ کو نہیں دیکھتی غالباً اس لئے کہ قانون اپنے فرض کے لئے "جبر" کرتا ہے اور لوگوں کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ صاحبِ حق کے حق کا احترام کریں ورنہ اس کے پیچھے سزا موجود ہے لیکن وہ دوسرے فرض میں کوئی مداخلت نہیں کرتا، بلکہ اس کے نفاذ کو یا تو صاحبِ حق پر چھوڑ دیتا ہے اور یا پھر رائے عامہ کے حوالہ کر دیتا ہے

مثلاً ایک شخص کسی شے کا مالک ہے تو اس کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ کوئی شخص بھی اس میں مداخلت بیجا اور تصرف نہ کرے گویا یہ ایک "فرض" ہے جو اس سلسلہ میں دوسروں پر عائد ہوتا ہے، اب اگر کسی شخص نے بھی "فرض" کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مداخلت یا تصرف کا اقدام کیا تو "قانون" اپنا حکم نافذ کرے گا اور مداخلت میں مانع آئے گا یا مجرم کو سزا دے گا لیکن یہاں ایک دوسرا "فرض" بھی ہے جو مالک پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس کو اپنی ملک میں جماعتی مفاد کے پیش نظر تصرف کرنا چاہیے پس اگر وہ اس فرض کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جماعتی مفاد کے خلاف تصرف بیجا کرے تو اس مقام پر وہ "قانون" کی گرفت سے آزاد ہے مگر "اخلاق" کی گرفت سے آزاد نہیں ہے اور "اخلاقی حکم" کی اطاعت اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ جماعتی مفاد کے خلاف تصرف سے باز رہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی اس سے قطع نظر نہ کرے کہ اس کا اپنی ملکیت میں تصرف بھی جماعتی مفاد کے ساتھ وابستہ ہے غرض ایک

---

[1] ہم نے اس جگہ "عموماً" کی قید اس لئے لگا دی کہ کبھی "قانون" پہلے فرض میں بھی دخل انداز نہیں ہوتا، مثلاً شوہر کا بیوی کے ساتھ محبت کے ساتھ پیش آنا وغیرہ کہ اس جیسے فرض میں قانونی مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان بہت زیادہ ہے، اور کبھی دوسرے فرض میں مداخلت کر گزرتا ہے مثلاً خودکشی کرنے والے کو قانون سزا دیتا ہے۔

طرف اگر "قانون" یہ فیصلہ صادر کرے گا کہ مالک کو اپنی ملکیت میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے تو دوسری جانب "اخلاق" یہ حکم دے گا کہ اس کا یہ تصرف جماعتی مفادات کے خلاف نادرست ہے۔

وہ حقوق کیا ہیں جو جماعت کے صدقہ میں حاصل ہوتے ہیں اور جن کا جماعتی فلاح و مفاد کے ساتھ تقیید ضروری ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے اہم حقوق کا اجمال و اختصار کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تاکہ حقیقت حال واضح ہو سکے۔

ہر ایک انسان کے لئے بہت ضروری ہے کہ جماعت کی مصلحت کو پیش نظر رکھے اس لئے کہ ملکیت کے یہ حقوق جو اس کو حاصل ہیں ان میں ذاتی مصالح پر جماعتی مصالح کو تفوق اور برتری حاصل ہے۔ گویا کہ وہ جماعت ہی کی خاطر اس کو عطا ہوئے ہیں البتہ اگر کوئی شخص جماعت سے الگ ہو کر تنہائی کی زندگی اختیار کرے تو پھر "حق" و "فرض" کا سوال ہی پیدا نہیں ہو گا۔

زندگی کا حق "ہر ایک انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے" حقوق انسانی میں سب سے پہلا اور اہم حق ہے اس لئے کہ خالق زندگی نے اس کی حق تلفی خود اس کے لئے بھی جائز نہیں قرار دی جس کو یہ حق بخشا ہے خودکشی اسی لئے ممنوع ہے البتہ انفرادی زندگی کا یہ حق اجتماعی زندگی پر قربان ہوتا ہو تو قربان کر دینا چاہئے اس لئے کہ جماعتی حیات ہی پر انفرادی زندگی کا مدار ہے اور گذشتہ سطور سے واضح ہو چکا ہے کہ شخص و فرد کو حقوق کے نام سے جو کچھ بھی ملا ہے وہ جماعتی حقوق ہی سے مستفاد ہے اور جماعتی حیات کی حفاظت کا یہ مطالبہ اکثر جب ہی پیش آتا ہے کہ ایک جماعت دوسری جماعت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اس کی حیات اجتماعی کا خاتمہ کر دینا چاہتی ہو اور یہی وہ جماعتی حق ہے جو "جہاد" کی شکل میں سامنے آتا ہے۔

غرض اس خاص صورت کے علاوہ باقی تمام حقوق سے زیادہ "کاش حق" "اپنی زندگی کا حق" ہے جو کسی طرح قربان نہیں کیا جا سکتا۔

اگرچہ یہ حق ایک صاف اور واضح حق ہے مگر بعض غیر متمدن اقوام عرب بھی اس سے ناآشنا رہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرب کے بعض قبائل اپنی بیٹیوں کو عار کے خوف سے "زندہ درگور" کر دیا کرتے تھے، اور افلاس کے ڈر سے اولاد ہی کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ اسی طرح بہت سی اقوام، جنگ کے قیدیوں کے لئے قتل کے علاوہ اور کوئی صورت جائز ہی نہیں سمجھتی تھیں۔

اور بعض قوموں میں، کافی متمدن ہونے کے باوجود" ہمیشہ زندگی کا حق خطرہ ہی میں رہتا ہے مثلاً وہ قومیں جو جوع الارض کی ہوس میں ہمیشہ جنگ و پیکار ہی کو ضروری سمجھتی ہیں جیسا کہ یورپین اقوام۔

کاش یہ انسان زندگی کی صحیح قدر و قیمت جانتے . . . . اور اُن کی ترقی اُن کو اس حق کی" اصل حقیقت تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئی ہوتی تو وہ کبھی ان اغراض فاسدہ کے لئے جنگ نہ کرتے، اور جنگ کی طرف مائل نہ ہوتے۔

یہ بات بھی قابلِ فراموش نہیں ہے کہ زندگی کا یہ حق، تمام افراد کے لئے اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُس قوم کی معیشت کے سامان وسیع اور فزوں تر نہ ہوں۔ اسی بنا پر "حق حیات" کے ضمن میں ایک اور حق بھی پیدا ہو جاتا ہے اور وہ "اسبابِ معیشت کی حصول کے لئے جد و جہد کا حق" ہے۔

اس لئے علماءِ سیاست و علماءِ اقتصاد کا فرض ہے کہ وہ اس موضوع پر بحث کریں یعنی یہ غور کریں کہ "معیشت کے وسائل" کیا ہیں اور "جماعت" کے لئے اُن کی فراوانی کس طرح کی جا سکتی ہے۔

"زندگی کا حق" بھی دوسرے حقوق کی طرح دو فرض کو مستلزم ہے، اُن میں سے ایک فرض صاحب حق کا ہے کہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اور اس کو ایسے بہترین کاموں میں لگائے جو اس کے اور دوسرے انسانوں کے لئے مفید ہوں۔

اور دوسرا فرض، لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کے حق کا احترام کریں، اور اُس پر دست اندازی نہ کریں۔

اور جب کہ یہ "حق" تمام حقوق سے زیادہ مقدس ہے تو جو شخص بھی قتل، یا دوسرے ذریعہ سے اس پر دست درازی کرتا ہے وہ سب سے بڑے جرم کا مرتکب ہوتا اور بہت سخت سزا کا مستحق بنتا ہے بلکہ بسا اوقات "اُس کے حق زندگی" کو چھین لینا ہی مستقل حق بن جاتا ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ	اور تمہارے لئے قتل کی پاداش میں قتل کر
يَا أُولِي الْأَلْبَابِ	دینے میں زندگی ہے اے صاحب عقل و بصیرت انسانو
وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ	اور دشمنانِ دین اسلام کے ساتھ لڑتے رہو
الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ	تا آنکہ فتنہ و فساد مٹ جائے اور سارا دین خدا کیلئے رہ جائے

حقِ آزادی "زندگی کے حق" کے بعد دوسرا "حق آزادی" کا ہے مگر آزادی ایک ایسا پیچیدہ لفظ ہے جو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے پہلے اس کی تعیین و تحدید مناسب ہے۔

آزادیِ مطلق انسان اگر ایک ارادہ کرے اور ارادہ کے مطابق جس طرح چاہے اُس کو پورا کرے، اور اس کے ارادہ اور عمل دونوں میں کوئی حائل نہ ہو سکے، اور جس طرح اُس کی مرضی ہو بے روک ٹوک کر گذرے۔ اس کا نام "آزادیِ مطلق" ہے

یہ آزادی صرف "اللہ تعالیٰ" کا حق ہے کیونکہ اُس درگاہ میں نہ کسی کے ارادہ کی تاثیر کا

اقرب ہے اور نہ کسی عامل کی قوتِ عمل کا۔ اُس کا فیصلہ سب پر حاوی، اُس کی تنفیذ بے قید، ہے اور اس کے ارادہ و فعل میں دوسرے کے دخل کی مطلق گنجائش نہیں ہے

ان اللہ یحکم ما یرید   بیشک اللہ جو چاہتا ہے اور جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اُس کا حکم نافذ کر دیتا ہے۔

اس لئے جب ہم انسان کی آزادی پر بحث کریں تو اس جگہ یہ معنی کسی طرح نہیں بن سکتے انسان کے لئے تو صرف آزادیٔ مقیدہ ہی ممکن ہے اور موزوں بھی۔ چنانچہ اس آزادی کی تعریف فرانس کے مشہور "انسانی حقوق کے اعلان ۱۷۸۹ء" میں اس طرح کی گئی تھی۔

انسان کے لئے اُن تمام اختیارات کی آزادی جو دوسروں کیلئے نقصان کا باعث ہو

اسی کے قریب ہربرٹ اسپنسر کا یہ قول ہے

ہر ایک انسان اپنی مرضی اور عمل میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ دوسرے انسانوں کی آزادی پر دست درازی نہ کرے جو اُسی کی طرح اُن کو بھی حاصل ہے۔

ان دونوں کا حاصل ایک ہی ہے وہ یہ کہ تمام انسان "آزادی" کے حق میں مساوی ہیں اور ہر ایک شخص کو اپنی مرضی و عمل میں اُس حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک وہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔

اور بعض علماءِ اخلاق نے اس طرح اس کی تعریف کی ہے۔

ہر ایک انسان کو کسی قسم کی مداخلت کے بغیر اپنی مرضی کے مطابق ترقیِ نفس کا حق حاصل ہے مگر یہ کہ جماعتی ضرورت یا خود اُس کے اپنے فائدے کی ضرورت اُس مداخلت کی داعی ہو مثلاً بے شعور (معتوہ) کو معاملات میں روک دینا۔

• بہرحال یہ "حق" مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے ساتھ انسان کا سا معاملہ کیا جائے،

مال ومتاع کا سا معاملہ کیا جائے، اسی درجہ سے غلامی، استبداد اور تسخیر، جیسے امور کے خلاف آواز بلند کی جاتی ہے

اس مرحلہ تک پہنچ جانے کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے صحیح تصور کو ذہن میں لانے کے لئے اوّل اس کی اقسام کو بیان کیا جائے اور پھر ہر ایک کی تفصیلات کو زیرِبحث دیا جائے۔

"حریت اور آزادی" کا جن مواقع میں استعمال ہوتا ہے اُن میں سے اہم یہ ہیں۔

(۱) آزادیِ مطلق - یہ "غلامی" کی ضد ہے۔ یوں کہا کرتے ہیں یہ آزاد ہے اور یہ غلام

(۲) آزادیِ اقوام، اس کا مفہوم اپنی حکومت کا "استقلال" اور اجنبی حکومت کے غلبہ سے "آزاد" رہنا ہے۔

(۳) شہری آزادی، کسی شخص کا اپنی ذات اور اپنی ملکیت کے بارہ میں دوسروں کے ظلم وتعدی سے بے خوف اور محفوظ رہنے کا نام ہے۔ آزادی کی یہ قسم رائے کی آزادی، تقریر وتحریر کی آزادی، اور اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی سب کو شامل ہے۔

(۴) سیاسی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہو کہ وہ ملکی حکومت میں حق رائے دہی کے ذریعہ انتخاب وغیرہ میں آزادانہ حصہ لے سکے۔

پہلی قسم | آزاد اور غلام کا فرق ایک روشن حقیقت ہے اس لئے اس "نوع" کی شرح کے لئے کسی طویل کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قدیم زمانہ میں غلامی کا رواج عام تھا، اور اس کو آج کی طرح معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ یونان کے بڑے فلسفی ارسطو نے بھی اپنی رائے کا اظہار غلامی کی حمایت ہی میں کیا ہے، کہتا ہے۔

بعض آدمی فطری طور پر اپنے حالات میں حسب منشا تصرفات کرنے پر قادر نہیں ہوتے

اُن کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ "غلام" رہیں اور اپنے آقاؤں کے مصالح کے کفیل ہوں

مگر موجودہ دور میں یہ طے شدہ قول ہے کہ "آزادی" ہر انسان کا "فطری حق" ہے یا یوں کہئے کہ یہ ایک

ایسا حق ہے جو انسان کی پیدائش کے وقت سے ہی انسان کے لئے خدا کا "عطیہ" ہے۔

تمام انسانی دنیا نے "آزادی" کو دو وجہ سے فطری حق مان لیا ہے اور اس حق کو

سب کے لئے سب انسانوں نے بخش دیا ہے۔

اوّل یہ کہ "آزادی" کا جذبہ ہر ایک انسان کا فطری تقاضہ ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر آزادی نہ حاصل ہو تو کوئی انسان اپنے حالات کی درستی و اصلاح ہرگز نہیں

کر سکتا یعنی وہ کسی چیز کا جواب دہ نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو بلکہ آزادی کے بغیر وہ انسان ہی نہیں کہلایا جا سکتا

اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ بعض غلاموں کی زندگی "از نعم اور رفاہیت میں لاکھوں آزاد انسانوں سے

بہتر اور عمدہ حالت میں بسر ہوتی ہے کیونکہ آزاد مزدور سے شاہی غلام کی عیش پسند زندگی کا کیا مقابلہ اگر

شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ملے گا جو اس ناز و نعم کی غلامی پر اپنی کیفیت وہ آزادی کو قربان کرنے کے لئے تیار ہو جائے

کبھی یہ "آزادی" مصیبت کلفت کی تعلیم گاہ نظر آئے گی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ مدرسہ

ہے جو "باوجود این و آں" انسان کو صحیح انسان بنا سکتا ہے۔

اسلام کا نظریہ اس مسئلہ کی اصلاح کے سلسلہ میں سب سے پہلے اسلام نے پیشقدمی کی اور اس نے

اُن تمام وحشیانہ طریقہ ہائے غلامی اور غلاموں کے ساتھ ظالمانہ طرزِ عمل کو مٹا کر تمام عالم میں اس جاری رسم کے

متعلق آقا و غلام کے باہم مساویانہ طرزِ بود و ماند اور حسنِ سلوک کی اس طرح تعلیم دی اور مفاسد کی اصلاح کی کہ

غلام، آقا کے خاندان کا جزء اور شریک زندگی بن گیا حتیٰ کہ بہت سے آزاد شدہ غلام خاندانوں کے نسب، آقا کے

نسب ہی کے ساتھ منسوب ہونے لگے، اور بہت سے غلاموں نے غلامی کی بجائے آقائی کی۔

اسلام نے مسطورہ بالا بیان کردہ "وجوہ" کو تسلیم کرتے ہوئے غلامی کی صرف ایک صورت کو جائز رکھا ہے وہ یہ کہ جب مسلمانوں کے ساتھ مشرک و کافر نبرد آزما ہوں اور امن و سلامتی کے بجائے فتنہ و فساد اور شر انگیزی کو مایۂ خمیر بنالیں تو وہ "باغی" قرار دیے جا کر قید ہو جانے کے بعد "غلام" بنائے جا سکتے ہیں اس لئے کہ اسلام کی نگاہ میں کسی کا صرف کافر یا مشرک ہونا اسکو غلامی کا سزاوار نہیں بناتا کیونکہ اسلام کے نقطۂ نظر سے وہ معاہد بھی ہو سکتا ہے اور ذمی بھی، اور وہ مستامن بھی بن سکتا ہے اور مسالم بھی۔

پس اسلام کے ساتھ نبرد آزمائی، فتنہ پروری اور مفسدہ انگیزی کرنے کی پاداش میں باغی قرار دیا جا کر غلامی کا مستوجب ہوتا ہے، تو اس مخصوص صورت میں اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ جبکہ مہذب سے مہذب قوموں اور اعلیٰ سے اعلیٰ متمدنوں نے سلطنت کے باغیوں کے ساتھ حبس دوام (عمر قید) اور سزائے موت کا سلوک جائز رکھا ہے یعنی انسان کی جان کو ہلاک کر دینا یا اسکو انسانیت کے لوازم سے ہمیشہ کے لئے بے بہرہ کر کے قید و بند میں ڈال دینا —— حالانکہ اسی کتاب میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ "حق حیات" اور "انسانیت کے حقوق" میں سب انسان برابر ہیں اور یہ انکے فطری اور پیدائشی حقوق ہیں جن پر کسی کو بھی دست درازی کا حق نہیں ہے" —— تو ہر ایک ذی ہوش اور صاحب عقل اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ کسی شخص کے تمام انسانی حقوق سلب کر لینا یا اس کو حق حیات تک سے محروم کر دینا، اس سے بدرجہا مذموم سمجھا جانا چاہئے کہ ایک باغی کی آزادی سلب کر کے باقی تمام امور میں اسکو انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا تو پھر ایسا کیوں ہو کہ اوّل کو جائز اور قرین انصاف سمجھا جائے اور دوسرے کو ظلم اور ناروا بنایا جائے

اور کیا صرف نام اور تعبیر کے فرق سے کہ یہ "غلام" ہے اور یہ "حبس دوام کا قیدی" یا "سزائے موت کا مستحق اور محروم زندگی" حقائق تبدیل ہو سکتے ہیں یا پس مذموم سے مذموم امر کو جائز اور روا رکھنا، اور تعبیری فرق سے ایک مخصوص صورت میں "غلام" کے لفظ کو وحشیانہ مظالم میں شمار کرنا کون سا انصاف ہے؟

اور جب کبھی ان ہی حامیان آزادی سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ایک انسان کو "عمر قید" یا "حق زندگی

"سے محروم" کرکے اُسکے فطری حقوق کو پامال کرنا کس طرح ..

جائز ہے؟ تو قانون اور اخلاق دونوں کی جانب سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ "امنِ عامہ" اور "حفاظتِ جماعتِ انسانی" کا تقاضہ یہی ہے کہ جو شخص اپنے ان حقوق کو صحیح طریق پر استعمال نہ کرے اس کو اس حق سے محروم کر دیا جائے اور یہی عین عدل و انصاف ہے لیکن جب یہی جواب "اسلام" کی جانب سے ان "باغیوں" کے لئے دیا جاتا ہے تو نہ معلوم پھر وہ کیوں "وسعتِ نظر، عدل و انصاف" اور "حق کوشی" کی بجائے کوتاہی نظر، ظلم اور ناحق کوشی بن جاتا ہے؟

اسلام میں اس مخصوص و محدود "غلامی" کے جواز کے متعلق یہ بھی واضح رہنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں نہ فرض ہے نہ واجب، اور نہ مستحب و سنت بلکہ اجتماعی مصالح کے پیشِ نظر ایک "امر مباح" ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تسلیم جواز کے باوجود اگر اسلامی مصالح اور جماعتی مصالح کی بنا پر مثلاً اس کو ترک کر دیا جائے تو یہ بھی درست ہے اور بغیر کسی روک ٹوک کے ایسا کیا جا سکتا ہے بلکہ بعض اوقات "مصالح اُمتِ مسلمہ" کے پیشِ نظر اس کا ترک کر دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ان باغی قیدیوں کے لئے اسلام نے متعدد طریقہ ہائے عمل کو مباح قرار دیا ہے۔ مثلاً احسان کر کے مفت چھوڑ دینا۔ زرِ فدیہ لے کر چھوڑ دینا، تعلیم کو معاوضہ قرار دے کر آزاد کر دینا، یا جان بخشی کر کے قید و بند میں رکھنے یعنی غلام بنانے پر قناعت کرنا اور سلبِ آزادی کے علاوہ باقی تمام انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا۔

بہر حال اسلامی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ کی "روح" یہ ہے کہ وہ جنگ کے مخصوص حالات میں اپنے باغی قیدی کے لئے اس سزا کو صرف جائز قرار دیتا ہے اور اس کے حق آزادی سلب کرنے کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن وہ چونکہ اس کا بانی نہیں ہے اس لئے وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر یہ طرزِ عمل دنیا میں جاری رہے تو اُن وحشیانہ طرزِ عمل کے ساتھ نہ رہے جو اسلام

سے قبل اور بعد روم اور ایران جیسی متمدن اور مہذب حکومتوں تک میں رہا بلکہ اس اصلاحی شکل میں باقی رہے جو اسلام نے آکر قائم کیں، یعنی سلب آزادی کے علاوہ تعلیم، تربیت اخلاقی کیرکٹر، بود و ماند، معیشت و معاشرت غرض تمام انسانی حقوق میں وہ آقا کا شریک زندگی بن جائے۔

اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے پیروؤں کو ان کی "آزادی" کے لئے قدم قدم پر ترغیبات کا ذخیرہ بھی جمع کرتا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل سے اس کی تصدیق کرتا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض جرائم کی پاداش (کفارہ) میں آزادیٔ غلام و جاریہ کو فرض تک قرار دیتا ہے۔

اور اگر حالات و واقعات ایسی صورت اختیار کرلیں کہ "اسلامی حکومت" اس طرز کو ترک کر کے بیان کردہ دوسرے طریقہ ہائے عمل میں سے کسی عمل کو سزا کے لئے تجویز کیے تو (حق جواز کو محفوظ رکھتے ہوئے) اسلام اس کو ایسا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ اور غلامی کی بقا اور اس کا دوام اسلامی فریضہ قرار نہیں دیتا۔ علم اخلاق کے اس سبق میں یہ اضافہ شاید بیجا نہ ہو کہ اسلام میں غلامی کی حقیقت کی وضاحت کے بعد ایک مبصر کو یہ کہنے کا حق ہے کہ اس اباحت و جواز نے درحقیقت غلامی کے انسداد میں بہت بڑا حصہ لیا اس لئے کہ اگر اسلام نے اپنے دورِ حکومت میں غلامی کو قطعاً حرام قرار دیا ہوتا تو آج یہ غلامی زیادہ سے زیادہ بال و پر کے ساتھ دیو سیاہ بن کر عادی نظر آتی فرق صرف یہ ہوتا کہ دوسری قومیں تو آزاد رہتیں اور صرف مسلمان ہی "غلام" کے لقب سے ملقب بنتے تو گویا ایسے دور میں جبکہ "غلام" انسان کہلانے کا بھی مستحق نہیں تھا اور دنیا میں ہر ایک قوم کسی نہ کسی اسلوب سے "غلامی" کو سماج کا لازمی عنصر قرار دیتے ہوئے بھی اگر اسلام اپنی اخلاقی اور سماجی زندگی میں اس کا یکسر

انکار کردیتا تو ظاہر ہے کہ دنیا میں مسلمانوں کے سوا کوئی قوم غلام نظر نہ آتی۔

نیز تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اسلام نے جس قسم کے شرائط اور حدود کے ساتھ اس مسئلہ کو اصلاحی شکل میں مباح رکھا ہے اُس کے نتائج میں سینکڑوں اور ہزاروں غلام کرور ہا آزاد مسلمانوں کے نہ صرف حقوق میں مساوی رہے بلکہ اُن کے مذہبی و سیاسی ہادی و قائد بنے۔ اور مزید برآں یہ کہ قرآنی مطالب، حدیثی روایات اور فقہی اقوال میں اسلامی شریعت کا مدار قرار پائے اس لئے اسلام کے اخلاقی کردار میں آج کے مقابلہ میں بھی "آزادیٔ مطلق" علاً کما حقہٗ موجود ہے اور آزادیٔ مطلق کا وہ دعویٰ جو آج یورپ کے علم اخلاق میں زریں حروف سے لکھا نظر آتا ہے قومیت کے نام پر دوسروں کی غلامی کے ساتھ کس درجہ مطابقت رکھتا ہے اس کا جواب علماء یورپ ہی دے سکتے ہوں تو دے سکتے ہوں ورنہ تو اہلِ نظر کا دوسرا ہی خیال ہے۔

آزادیٔ اقوام جس طرح ایک شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کا خود ہی مالک و سردار ہو اسی طرح "جماعت" یا "قوم" کی بھی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اپنی جماعتی آزادی سے فائدہ اُٹھائے اور آپ ہی اپنے اوپر حکومت کرے اور اگر مجبور کن حالات میں اُس پر غیر کا حکم نافذ ہوتا ہے تو وہ اُس کو اپنی انتہائی ذلت و رسوائی محسوس کرتی ہے۔

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ دو یا چند مختلف قومیں متحد ہو کر اس طرح ایک کیوں نہ ہو جائیں کہ گویا ایک دوسرے کا جزء ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک "بنیاد" پر قائم ہے وہ یہ کہ اگر دو قومیں مذہب، جنس، زبان، رسم و رواج، فکر و شعور، رجحانات، اور منافع میں متحد و متفق ہیں تو ان دونوں کا ایک جسم کی طرح ہونا بےشک مضر نہیں ہے اور گویا وہ ایک قوم ہی کی دو شاخیں ہیں مثلاً

انگلستان اور آسٹریا،

اور اگر مذکورہ بالا کل یا بعض امور میں دونوں قومیں مختلف ہوں تو اس وقت ایک کا دوسرے کے ماتحت ہونا سخت مضرت رساں ہے، اور اس صورت میں محکوم قوم کے لئے "آزادی" ہی بہترین چیز ہے جیسا کہ انگلستان اور مصر یا انگلستان اور ہندوستان کا معاملہ کون کہہ سکتا ہے کہ محکومیت کے بعد محکوم قوم کو "استقلال" راست نہیں آتا اور "آزادی" بے اثر رہتی ہے، نہیں بلکہ اس کا عظیم الشان فائدہ ہے، اس کی مثال تو ایسی ہے جیسا کہ کسی کے سینے سے پتھر کی سل ہٹالی جائے، یا کسی کے اختیارات و تصرفات سے رکاوٹ دور کر دی جائے۔

البتہ جب تصرف سے روکے ہوئے انسان کو تصرف کا اختیار مل جاتا ہے تو وہ شروع شروع میں کچھ غلطیاں بھی کرتا ہے لیکن باایں ہمہ اس کے لئے بہتر راہ یہی ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اس طرح اپنے حالات کی طرف متوجہ ہوگا، اور جوابدہ بننے کے قابل ہو سکے گا، اور یہ کہ اگر وہ تصرفات میں "آزاد" ہو جائیگا تو اپنے نفس کی تکمیل کے لئے اس کی جستجو بڑھ جائے گی، اور یہ محسوس کرنے لگے گا کہ وہ یقیناً ایک "انسان" ہے۔

تاریخ اقوام شاہد ہے کہ قوموں کا یہی حال رہا ہے کہ جب اُن کو آزادی و استقلال نصیب ہوتی ہے تو وہ اپنی مسئولیت کو محسوس کرتی ہیں اور اپنی موجودہ حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے جد و جہد کرنا اُن کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے اور جب اُن کو یقین ہو جاتا ہے کہ اُن کی تمام کوششوں کا ثمرہ خود اُن ہی کے لئے ہے تو پھر اُن کی جد و جہد بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

محکومی اور غلامی کے نتائج و ثمرات بد میں سے یہ ہی کیا کم ہے کہ جب دو قومیں

"حاکم" اور "محکوم" مذکورہ بالا کل یا بعض اعتبارات سے جُدا جُدا ہوں تو بسا اوقات ان کی مصلحتوں کے درمیان تصادم اور تعارض ضروری ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ "حاکم" قوم کے لئے جو چیز مفید ہے وہ "محکوم" کے حق میں سخت مضر ہے اور کبھی اس کے برعکس پیش آتا ہے اس وقت "حاکم قوم" اپنی قوت و غلبہ کے بل پر "محکوم قوم" کی مصلحتوں کے خلاف اپنی مصالح کے مطابق امور نافذ کر دیتی ہے، اور محکوم قوم کو بلاشبہ انتہائی نقصان اُٹھانا اور محکوم ہونے کی وجہ سے اس کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

مثلاً "حاکم قوم" کی مصلحت یہ ہے کہ "محکوم قوم" سے جو آمدنی ہوتی ہے اُس کا صرف (بجٹ) زیادہ سے زیادہ مادی امور کے لئے وقف ہو، پُل بنائے جائیں، نہریں کھودی جائیں، اسلحہ کے کارخانے قائم کئے جائیں وغیرہ وغیرہ اور تعلیمی امور پر بہت کم خرچ کیا جائے اس لئے کہ محکوم قوم میں جس قدر تعلیم عام ہوگی اس کی آزادیِ فکر میں اضافہ ہوتا جائے گا، اپنے حقوق کا احساس بڑھتا جائے گا، اور پھر دوسری قوم کے زیرِ حکومت رہنا ایک بڑی لعنت نظر آنے لگے گا۔

اور مادی امور کی کثرت چونکہ ملک کے مالیہ میں اضافہ کا باعث بنتی ہے اور حاکم قوم کو مالیہ پر پورا تصرف حاصل ہے اس لئے وہ اس ہی کے اضافہ کی خواہشمند رہتی ہے، خلاصہ یہ کہ کوئی قوم اُس وقت تک اپنی شخصیت کا صحیح احساس نہیں کر سکتی جب تک اُس کو آزادی نصیب نہ ہو جائے، اور کمال پیدا کرنے کے لئے اُس میں اُس وقت تک اُمنگ نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے حالات کے رد و بدل میں خود مختار نہ بن جائے۔

آزادی کی اقسام میں شہری آزادی، سیاسی آزادی اور دوسری قسم کی آزادی کے سمجھنے میں پہلا قدم "قومی آزادی" کا ہے اگر یہ حاصل ہو جائے تو باقی اقسام اس کے

ذریعہ سے خود سمجھ میں آتی چلی جاتی ہیں۔ قومیت کی بنیاد پر "قومی آزادی" کا یہ مسئلہ" یورپ کی ایجاد ہے اور اس لئے یورپین اقوام کے فلسفۂ اخلاق میں اس کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے اور اس علمی دور میں تو بدقسمتی سے تمام دنیا نے یہ سمجھ لیا ہے کہ "قومیت" کا تخیل درحقیقت فطری ہے اور اس لئے آج کی تمام دنیا میں اس کی یکساں اہمیت سمجھی جاتی ہے۔ دراصل "قومیت" کا یہ نظریہ قوم کے اُس مفہوم سے جدا ہے جو لغت میں بیان کئے جاتے ہیں اور جس کے لئے ہم نسل ہونا کافی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے غالباً یہ تعجب سے سنا جائیگا کہ یورپ میں "قومیت" کے تخیل میں تاریخ، جغرافیہ اور مذہب سے گو ایک حد تک مدد لی گئی ہے تاہم یہ قرون وسطی کی اس تنگ نظری کی پیداوار ہے جو مذہبی جنگوں اور اقتصادی و سیاسی باہمی آویزشوں اور عداوتوں کی بدولت یورپ پر صدیوں تک چھائی رہی یورپ ایک ایسا براعظم ہے جہاں نہ بہت چھوٹے ملک ہیں اور نہ بہت بڑے اس لئے جب ان کے درمیان ایک مذہب اور نسل کے باوجود مذہبی جنگوں کا مسلسل دور رہا اور اس کے بعد جب شاہی دور آیا تو ان عداوتوں نے سیاسی رنگ اختیار کر لیا ان حالات کو دیکھ کر جدید پیداوار یورپ کے سامنے مغرب کی ترقی کی راہ اس کے علاوہ دوسری صورت میں نہ دیکھی کہ وہ سماج کو ایک ایسا اخلاقی سبق دیں جو جماعتی زندگی کی روح بن جائے اور اس ذریعہ سے اپنے اپنے ملک کو سفمبوط بنایا جا سکے یہی وہ جذبہ تھا جس نے موجودہ "قومیت" کی تخلیق کی اور ہر ایک ملک کو جغرافیائی تقسیم کے ساتھ جدا قوم قرار دے کر قومی ترقی کی نام سے دنیا میں تو انسانی منافرت کا بیج بو دیا اور شخصی غلامی کی بجائے قومی، ملکی اور جماعتی غلامی کو عام کر دیا۔

بہرحال یورپین اقوام نے موجودہ نقشۂ تہذیب و تمدن میں قومیت کا جو رنگ

دروغن بھرا ہے اُس نے بلاشبہ عالمگیر انسانی وحدت کے نظریہ کو سخت نقصان پہنچایا ہے اور زبردست اقوام کی ظالمانہ حاکمیت کے ہاتھوں زیردست اقوام کی تباہی اسی کا نتیجہ ہے اس کے برعکس اسلام نے اس سلسلہ میں جو اساس و بنیاد قائم کی ہے وہ "عالمگیر اتحادی" ہے۔ اُس کی نگاہ میں یہ اخلاقی برتری نہیں ہے کہ اول ملکی، جنسی، نسلی، اور لسانی امتیازات سے انسانوں کو انسانوں سے جدا کر دیا جائے اور پھر اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گروں کے باہم سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی نظام میں تصادم و کشمکش پیدا ہو بلکہ اخلاقی برتری کی موثر شکل یہ ہے کہ تمام انسان "وحدت ملی" کے افراد بن جائیں اور اگر وہ اپنے آزادی خیال و فکر کی بنا پر اس کا فرد بننا پسند بھی نہ کریں تو اپنے مذہب میں آزاد رہتے اس "وحدت ملی" کے اُن سیاسی افکار کے ساتھ اشتراک عمل کریں، جن میں عدل و انصاف اور انسان کی ہر قسم کی آزادی کو اساس و بنیاد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور صرف "ظلم اور فتنہ" کے انسداد کے علاوہ کسی صورت میں دوسروں کی آزادی میں مداخلت جائز نہیں رکھی گئی۔

شہری آزادی جب تک کوئی قوم، شہریت اور مدنیت کو پوری طرح اختیار نہ کر چکی ہو اُس کا کوئی فرد شہری آزادی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا، اسی بنا پر وحشی اقوام "جن کا ہر ایک فرد اپنی جان کے قتل، مال کی چوری، ملکیت پر ڈاکہ کے لئے ہر وقت غیر محفوظ رہتا ہے" شہری آزادی کے حقوق سے محروم رہتی ہیں۔

لیکن جب انسان "تمدن" کی طرف بڑھتا ہے تو پھر قوم کے ہر ایک فرد کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ حکومت کے سامنے وہ اپنا دفاع کر سکے اور وہ اس بات سے بے خوف رہے کہ شہری قوانین کے بغیر وہ جیل میں ڈالا جائے گا "نہ حوالات میں رکھا جا

اور نہ دوسری کسی قسم کی سزا کو پہنچے گا، اور یہ کہ شہری قانون کے خلاف نہ اس پر دست درازی کیجا سکتی ہے اور نہ مال کے لالچ یا کسی حاکم و امیر کے انتقام کی وہ بھینٹ چڑھ سکتا ہے
آزادی کی یہ قسم مندرجہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۱) رائے کی آزادی ۔ انسان کو یہ حق ہونا چاہئے کہ اپنے اعتقاد کے مطابق کسی شئے کے فیصلہ کرنے میں وہ آزاد ہے کیونکہ فہم و تدبر، غور و فکر، اور کسی شئے پر صحیح یا غلط لگانے کا حکم کسی خاص گروہ کی وراثت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ جس چیز کے متعلق وہ صحیح یا غلط

. . . .

. . . . . . ہونے کی رائے رکھتا ہے ــــــــــــــ اگر اس کے لئے اس کے پاس دلائل اور براہین موجود ہیں ــــــــــــــ تو وہ اس کے کہنے اور لکھنے میں آزاد ہو، اگرچہ اس کی یہ رائے قائدین اور رہنمایانِ قوم کی رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو یہ اس لئے کہ ہر شخص ہر ایک حق سے آگاہ نہیں ہے سو اگر ہم لوگوں کو تقریر و تحریر کے ذریعہ افکار و خیالات کے ظاہر کرنے سے روک دیں گے تو اس طرح اُن کی باتوں میں سے صحیح رائے اور سچی فکر سے بھی محروم رہ جائیں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس قدر سہل انگاری ضرور اختیار کریں کہ ہر شخص کو اپنے خیال کے ظاہر کرنے کے لئے تقریر و تحریر کی آزادی رہے اس کے بعد ہمارا فرض ہے کہ ان باتوں پر خوب رد و قدح اور تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد صحیح یا فاسد رائے کو واضح کریں حتیٰ کہ حق غالب آ جائے اور لوگوں پر حقیقت روشن ہو جائے

(ب) اجتماع و تقریر کی آزادی ۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ انسانوں کو جلسہ اور تقریر کی آزادی حاصل ہو، البتہ اگر اس سے امن عامہ میں خلل پڑتا ہو تو صرف اسی چیز پر ممانعت کی ضرب لگائی جائے جو حقیقتاً مضر اور امن عامہ کے خلاف ہے ورنہ امن عامہ

کوا ٹھا اگر کسی کو اس حق سے محروم کیا جائے۔

(ج) **پریس کی آزادی** - اس سے مقصد یہ ہے کہ اخبارات و رسائل یعنی صحافت کی آزادی میسر رہے، اور قانونِ عام کی پابندیوں کے علاوہ مزید اس پر کوئی اور پابندی عائد نہ کی جائے، اور عام شہری حکموں کی قوت تصرف کے علاوہ کوئی اور قوت و قانون اس پر کارفرما نہ ہو۔ اور "حقِ صحافت" اس لئے بھی آزاد ہونا چاہیئے کہ یہ حکومت اور رعایا کے درمیان بہت بڑا ذریعہ اور وسیلہ ہے، یہ رعایا کو ان کے حقوق و فرائض سکھاتی ہے اور قوم کے رجحانات کی جانب حکومت کو متوجہ اور نظامِ حکومت کے نقائص کو ظاہر کرتی ہے اس میں تمام طبقات کے افکار اور آراء کا خلاصہ ہوتا ہے اور وہ ایک "معروضہ" ہے جس میں قوم کی آراء پیش کی جاتی ہیں اور اس سے حکومت و رعایا فائدہ اٹھاتے ہیں مگر ساتھ ہی اہل صحافت کا بھی فرض ہے کہ وہ اس کو ذاتی کشمکش اور پست انداز تحریر کا آلہ نہ بنائیں اس لئے کہ یہ دونوں باتیں نہ صرف غیر نفع بخش بلکہ سخت مضرت رساں ہیں اور اجتماعی ذہنیت کے لئے سمِ قاتل ہیں۔

سیاسی آزادی اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے "اپنی شہری حکومت" میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہو، پس اگر کسی قوم پر کسی شخص یا جماعت کے ذریعہ اس طرح حکومت کی جائے کہ وہ شخص یا جماعت، قوم کی رائے سے منتخب ہو کر حکمراں نہ بنے ہوں تو وہ قوم "سیاسی آزادی" کے حق سے محروم ہے، قوم اسی وقت اس سے بہرہ مند سمجھی جائیگی جبکہ اس کے افراد خود اپنے میں سے اس کام کے لئے نمایندے منتخب کر سکیں۔ اور انہی نمایندوں کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ قوم کے لئے قانون بنائیں یا کسی قانون کو مسترد کریں۔

اس کو "حریت و آزادی" اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب قوم کے منتخب نمایندے

ہی قانون کو بنانے والے، اور قوم کے حالات کو سنوارنے والے ہونگے تو یہ کہا جا سکے گا؛

کہ قوم خود ہی اپنے ارادہ واختیار سے یہ سب کچھ کر رہی ہے۔ اور یہی

آزادی کے معنی ہیں۔

اور اس کے برعکس اگر ان کے واضع قوانین اور اُن کے حالات کے کفیل، خود اُن کے اپنے منتخب نمایندے نہ ہوں تو اُن کے اعمال کسی طرح قوم کے ارادی اور اختیاری اعمال نہیں کہلائے جائیں گے، بلکہ قوم کو اس حالت میں مجبور ومضطر کہا جائے گا،

"اور جبر واضطرار آزادی کی ضد ہیں"

اُنیسویں صدی سے پہلے ملکی حکومت میں مخصوص جماعتیں شریک کار رہتی تھیں جیسے کہ "بادشاہ اور وزراء" مگر انیسویں صدی میں یہ "حق انتخاب" عام ہوگیا اور "اتحادی ملکوں" میں ہر اُس شخص کو جو اہلیت رکھتا تھا یہ حق دیدیا گیا۔

اور بیسویں صدی کے آغاز سے آج تک یہ حق عورتوں کو بھی بعض اتحادی ملکوں میں دیا جاتا ہے۔ اور انگلستان اور بعض دیگر ممالک میں بھی یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے۔

اور شہری آزادی سے بہرہ مند ہونے کے لئے "سیاسی آزادی" بہت ہی قریب وسیلہ ہے، اس لئے کہ جب قومی حکومت کی "باگ" خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں ہوگی تو وہ ایک یا متعدد افراد کے "استبداد" سے محفوظ ہو جائے گی جس کے ذریعہ اُس کی صحافتی اور خطابی آزادی کو سلب کیا جاتا ہے۔

بہر حال ان تفصیلات سے "حق آزادی کا مسئلہ" بخوبی واضح ہو جاتا ہے کیونکہ انسان کے لئے آزادی کے بغیر نفس کی تکمیل، اخلاق کی ترقی، اور مقصد عظمیٰ تک رسائی، قطعاً ناممکن ہے، بلکہ صحیح معنی میں اُس کا "انسان" بنا ہی محال ہے۔ لوگوں نے

اس حق کو بہت زمانہ کے بعد سمجھا ہے حتیٰ کہ "حق حیات" کے بھی بعد اس کے سمجھنے کی نوبت آئی، حالانکہ ایک زمانہ سے جنگی قیدیوں کا قتل، اور دختر کا زندہ درگور کرنا، متروک ہو چکا تھا لیکن غلامی ابھی تک جاری ہے اور اس کا انسداد ابھی نہیں ہوا ہے، یعنی باوجودیکہ شخصی غلامی کا دور ختم ہو گیا لیکن زمانہ ابھی تک بھی آزادی کی جملہ اقسام سے کما حقہٗ بہرہ مند نہیں ہے اور قومی اور جماعتی غلامی کا اقدام شخصی غلامی سے بھی زیادہ خطرناک صورتوں میں جاری ہے اور مہذب اور متمدن یورپین حکومتوں پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہے یہ شخصی غلامی پر تو حرف گیری کرتی ہیں مگر قوموں کو غلام بنانے میں پیش پیش ہیں۔

آج بھی بہت سی محکوم قومیں مسلسل اپنی آزادی (استقلال) کیلئے جدوجہد میں مصروف ہیں اور اس کا انکار ناممکن ہے کہ اگرچہ افراد و اشخاص کی غلامی کا رواج جاتا رہا لیکن قوموں کی غلامی کی مذموم رسم آج تک قائم ہے۔

اسی طرح دوسری دو قسمیں یعنی "سیاسی آزادی" اور "شہری آزادی" باوجودیکہ اقوام کی رفتاران سے مستفید ہونے میں مختلف ہے تاہم یہ دونوں اس اعلیٰ معیار پر آج بھی نہیں پائی جاتیں جوان کا درجہ معراج اور کمال ترقی ہے، اور دنیا اس حق کے حصول کے لئے بہت آہستہ آہستہ چل رہی ہے، اور اس سلسلہ میں انھوں نے صرف کثیر کے بعد بھی بہت تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے تاہم ترقی یافتہ اقوام کے علاوہ اس آزادی کے حصول کیلئے دوسری کسی قوم سے اس قدر صرف کثیر کی توقع نہیں ہو سکتی اور اسی لیے انکی نگاہ میں حاصل شدہ کی حفاظت کیلئے زیادہ سے زیادہ قیمت لگا دینا ضروری سمجھا گیا۔

واضح رہے کہ گذشتہ حقوق کی طرح یہ "حق" بھی "دو فرض" کے درمیان محصور ہے۔

ایک فرض جماعتوں اور حکومتوں پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ آزادی کے مسئلہ میں فرد کے حق کا احترام کریں، اور اس کے حالات میں کسی قسم کی مداخلت نہ کریں" مگر یہ

کہ مصلحت عامہ، یا جماعتی ضرورت، اس کی داعی ہو۔

پس وہ حکومتیں ہرگز اپنے فرض کو ادا نہیں کرتیں جو اخبارات وکتب کی طباعت واشاعت میں رکاوٹ ڈالتی ہیں، اور سنسر کی اجازت کے بغیر جاری نہیں ہونے دیتیں یا لوگوں کو تقریر کرنے، اور جلسے کرنے سے مانع آتی ہیں، یا افراد پر حملہ کرتی اُن کو قید و بند میں ڈالتی، اور اُن پر بغیر جرم لگائے، اور بمقدمہ چلائے سزا دیتی ہیں۔

اور افراد اپنے فرض سے قاصر سمجھے جائیں گے، اگر وہ مقرر کو اس بات پر مجبور کریں کہ وہ ان کی رائے اور اُن کے قول کے خلاف تقریر نہیں کرسکتا، اور کسی مصنف کو تصنیف سے اور کسی اخبار کو شائع ہونے سے روکیں کہ وہ اُن کے اعتقاد وخیال کی ترجمانی کے خلاف نہ تصنیف کرسکتا ہے اور نہ اخبار کی اشاعت کرسکتا ہے۔

وہ اپنے فرض کو ٹھیک ٹھیک اس روز ادا کریں گے کہ "قول" اور "مہذب تنقید" آزاد ہو جائے، اور صرف قوتِ دلیل ہی تسکین واطمینان کا بہتر ذریعہ رہ جائے اور بس۔

علاوہ ازیں ہر فرد وشخص کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو اپنی آزادی کا بھی شعور ہو، اور دوسروں کی آزادی کا بھی، اور وہ یقین کرے کہ جس طرح اُس کو آزاد رہنے کا حق ہے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی اُس پر واجب ہے۔

فرد کو اپنی آزادی اور اپنے اختیارِ کامل کے شعور کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ضروری ہے کہ وہ تنہا ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ وہ قومی جسم کا ایک "عضو" ہے اور یہ کہ وہ قوم کی آزادی کے متعلق جوابدہی ہے۔ کیونکہ افرادِ قوم میں "آزادی کے شعور" اور "مسئولیت کے شعور" کا نشوونما اور راعتدال کے ساتھ ان کا وجود ترقی یافتہ اقوام کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔

اور دوسرا فرض خود صاحبِ حق پر عائد ہے۔ وہ یہ کہ اس عطیۂ الٰہی "آزادی" کو غلط استعمال نہ کرے بلکہ اُس کو جماعتی فلاح و بہبود کے لئے کام میں لائے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو اور اُس سے ناجائز فائدہ اُٹھائے تو پھر اس کا یہ "حق" سلب کر لینے کے قابل ہے۔[1]

ملٹن کا قول ہے۔

جو آزادی کا دلدادہ ہو اُس کو اس سے پہلے دانا اور پاک طینت ہونا ضروری ہے

وجہ یہ ہے کہ آزادی نہ فروخت ہوتی ہے اور نہ بخشی جاتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے لئے عملی جد و جہد، ایثار، قربانی، اور خوبیٔ استعداد کی سخت ضرورت ہے۔

حقِ ملکیت | حقِ ملکیت "ملکہ حُبِّ ذات کا قدرتی ثمرہ ہے نیز یہ حق انسان کو ترقی کی منزل تک پہنچانے میں مدد و معاون بنتا ہے اس لئے کہ اس کی قدرت سے باہر ہے کہ وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر دنیوی ترقی کی شاہراہ پر چل سکے۔

اس "حقِ ملکیت" کی اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ جبکہ زندگی کے ذرائع تمام انسانوں کی خواہشات و رغبات کے لئے کفایت نہیں کرتے تو اُن کے لئے انسانوں کے باہم مزاحمت شروع ہو جاتی ہے، اور "حُبِّ ذات" ہر شخص کو یہ توجہ دلاتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو دوسروں پر ترجیح دے، یہی وہ نقطہ ہے جہاں "ملک" کا وجود سامنے آجاتا ہے۔

ملکِ خاص و ملکِ عام | غور و فکر کے بعد "ملک" کی دو ہی صورتیں نظر آتی ہیں ملکِ خاص، مثلاً کسی شخص کا کتاب، مکان، یا لباس کا مالک ہونا، اور ملکِ عام

[1] حق سلب کر لینے کا یہ نظریہ ہر قسم کی غلط استعمال میں عام ہے۔

مثلاً ریلوے، عجائب خانے، پبلک کتب خانے اور آثارِ قدیمہ کی مِلک۔
مِلکِ خاص اور مِلکِ عام کی یہ تقسیم اس لئے پیدا ہوئی کہ ملکِ خاص کا منشار تو صرف عام سے بچانا، اور خصوصی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور ملک عام کا مفاد اس شے کو استبداد اور عام افادیت کی رکاوٹ سے محفوظ رکھنا ہے اور یہ جماعتی مفاد کے لئے بہت اہم اور ضروری ہے۔
تو جس شے کی "ملکیت کا منشار" خصوصی ضرورت" اور تدبیرِ خاص ہو وہاں ملک خاص "بہتر" ہے اور جس شے کی ملکیت عام فائدہ کی رکاوٹ، اور شخصی یا جماعتی استبداد سے تحفظ، کی داعی ہو وہاں ملکیتِ عام" بہتر" ہے۔ پس جو لباس کہ انسان پہنتا ہے اور جو چیز کہ کھاتا ہے۔ اور جس مکان میں کہ رہتا ہے ان کے لئے یہی صحیح ہے کہ وہ اس انسان کی "ملکیتِ خاص" ہوں اس لئے کہ وہ ان ضرورتوں کا محتاج ہے، اور ان میں "مفاد عامہ میں رکاوٹ" اور "استبداد" کا بھی خوف نہیں ہے۔
لیکن عجائب خانے (میوزیم) شفا خانے یا سڑکیں، جیسی چیزیں اگر کسی خاص فرد کی ملکیت قرار دیدی جائیں تو ان کے بارہ میں شخصی استبداد کی بھی کافی گنجائش ہے اور فرد کی جانب سے ان پر ایسی قیود لگانے کا بھی خطرہ ہے جو عوام کے لئے سخت مضر اور نقصان دہ ہوں۔ لہٰذا اُن کے متعلق "عملِ خیر" یہی ہے کہ وہ رفاہِ عام کے لئے ہوں اور "مِلکِ عام" شمار ہوں۔
دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ ان کے لئے صاف اور مفید بات یہی تھی کہ وہ "قانون ملک عام" پر منطبق ہونے کی وجہ سے ملکِ عام میں داخل کی جاتیں لیکن موجودہ زمانہ میں وہ کمپنیوں کے حوالہ کر دی گئی ہیں کہ وہ ان کا انتظام کریں۔ مثلاً واٹر ورکس کمپنی

(آب رسانی کی کمپنی) یا الیکٹرک کمپنی (برقی رسانی کی کمپنی) وغیرہ

لہٰذا اس بات کی رکاوٹ کے لئے کمپنیاں پبلک کے ساتھ ظلم و استبداد نہ کرنے پائیں، حکومت کو اُن پر ایسی شرائط لگانی چاہئیں کہ جن کی رو سے اُن کی شرح اُجرت (ریٹ) متعین ہو جائیں کہ اُس سے زائد لینے کا اُن کو کوئی حق نہ رہے اور مزدوروں کی تنخواہوں اُن کے کام کے اوقات کا تعین، اور اُن کی آسائش و تربیت کا مکمل انتظام کیا جائے۔

تو اب غور فرمائیے کہ جن اشیاء کو ہم "ملکِ عام" کہہ رہے ہیں وہ وہی ہیں جو "حکومت کی ملک" کہلاتی ہیں، اس لئے کہ حکومت، قوم کی "نائب" ہے لہٰذا وہ ان ملکیتوں میں جو تصرفات اور اختیارات استعمال کرتی، اور اُن کا نفاذ عمل میں لاتی ہے وہ حقیقت میں قوم کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے کرتی اور کر سکتی ہے۔

لیکن چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے متعلق "قوم" کے درمیان "ملکیتِ عام اور ملکیتِ خاص" کا اختلاف رہتا ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ وہ ملکِ عام میں داخل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا تعلق ملکِ خاص سے ہے اور اس لئے ان کو افرادِ قوم میں تقسیم ہونا چاہئے تاکہ وہ اُس میں مالکانہ تصرف کریں، اس کی مثال "زمین کاشت" ہے۔

اس کے متعلق "اشتراکیین" کا خیال یہ ہے کہ "زمین" اور اُس کی "پیداوار" جمہور کی ملک ہے، اُس سے نفع اُٹھانے میں ہر شخص برابر کا حقدار ہے اور اس طرح وہ اس میں ملکِ خاص کو تسلیم نہیں کرتے،

افلاطون نے اپنی کتاب "جمہوریت" میں اسی کی تائید کی ہے۔ اُس کا خیال یہ ہے کہ حکومت کے لئے "مثلِ اعلیٰ" یہ ہے کہ ایسی حکومت ہو جس میں "پونجی" (آمدنی و ذرائع آمدنی) میں تمام افرادِ قوم مشترک ہوں، اور افراد کے لئے جدا جدا اس پر حقِ ملکیت حاصل نہ ہو

مگر ارسطو، اس کا مخالف ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ "بہترین حکومت" وہ ہے جس میں قوم کے افراد اپنی ضروریات و حاجات کی اشیاء میں جدا جدا ملکیت تام رکھتے ہوں لیکن اس ملکیت کے باوجود افرادِ قوم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اپنی مملوکہ شے کو اس طرح استعمال کریں کہ اُس کا فائدہ جماعتی فائدہ بن سکے[1]

دوسرے حقوق کی طرح "حقِ ملکیت" بھی دو فرض عائد کرتی ہے۔

ایک فرض لوگوں پر ہے، وہ یہ کہ فرد کی ملکیت کا احترام کریں اور چوری، یا لوٹ مار یا اسی قسم کے ذرائع سے اس پر دست درازی نہ کریں۔

دوسرا فرض مالک پر عائد ہے اور وہ یہ کہ مملوکہ شے کو بہتر طریقہ پر استعمال کرے اور ذاتی فائدہ کے ساتھ ساتھ ضروری طور پر جماعتی فائدہ کو مدنظر رکھے۔

اور اگر بعض دوسرے آدمی ہماری مملوکہ شے کے ہم سے زیادہ حاجتمند ہوں اور اُن میں یہ قدرت بھی ہو کہ وہ اس کا استعمال ہم سے بھی زیادہ بہتر طریقہ پر کریں گے، تو ہمارا فرض ہے کہ ہم ایثار کریں اور اُن کو اُس کے استعمال کی اجازت دیں،

مثلاً ہمارے پاس گاڑی یا جہاز ہے اور ہمارا ہمسایہ ایسا مریض ہے کہ اُس کو طبیب کے پاس عجلت سے پہنچنے کے لئے اُس گاڑی یا جہاز کی ضرورت ہے تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم اُس کے لئے اُن کا استعمال مباح کر دیں، اس لئے کہ ایک "زندگی کی حفاظت" کا معاملہ دوسری قسم کی ضروریات مثلاً سیر و تفریح وغیرہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم ہے یا مثلاً جنگ کے زمانہ میں ایک مالدار شخص کے مکان کو شفاخانہ بنانے کی ضرورت ہے تاکہ

---

[1] اسلامی نظریہ کے لئے ندوۃ المصنفین کی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" قابل مطالعہ ہے۔

ان مجروحین کا علاج کیا جاسکے جو قوم و وطن کی طرف سے دشمن کے ساتھ لڑتے ہیں تو اس مالدار کا فرض ہے کہ وہ اپنے مکان کو شفاخانہ بننے کی اجازت دے۔

اور وہ پیسے جو کہ تمہاری جیب میں ہیں اگر ایک فقیر کو مل جائیں تو وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے، اور اگر تمہارے پاس رہیں تو سگرٹ کی نذر ہوں تو تمہارا اخلاقی فرض ہے کہ تم وہ پیسے کسی فقیر کے حوالہ کردو۔

کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

وحسبك داءً ان تبيت ببطنة وحولك اكباد تحن الى القد

تیرے لئے یہی مرض کافی ہے کہ تو شکم سیر ہو کر رات گذارے اور تیرے ہمسائے خالی پیٹ ہانڈی کی طرف ٹکٹکی لگائے دیکھ رہے ہوں (یعنی روٹی سے محروم ہوں)

اسی طرح ہر ایک صاحب استطاعت انسان کا فرض ہے کہ جب اُسے معلوم ہو کہ اس کے قریب کے بسنے والے کسی مصیبت میں پھنس گئے ہیں تو متعلقہ ضروریات کو اپنی ملکیت سے نکال کر اُن کو فائدہ پہنچائے اور اس طرح اپنی ملکیت کا صحیح مصرف بروئے کار لائے۔

اسی طرح حسب مقدرت و وسعت ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ اگر اُس کے قریب ریلوے یا موٹر کا تصادم ہو گیا ہے اور لوگوں کو مدد کی ضرورت ہے تو وہ مرد انسانوں زخمیوں یا ناقرکشتوں، اور مصیبت زدوں کی ہر قسم کی اعانت و امداد کرے اور پٹیاں (زخم پر باندھنے کی تختیاں، اور اس قسم کا مفید سامان) فوراً بہم پہنچائے، اس لئے کہ مال کے صرف کرنے کا اس سے بہتر دوسرا کوئی مصرف نہیں ہے۔

حق تربیت | ہر ایک انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی استعداد و صلاحیت کے مطابق

"تربیت" اور "تعلیم" حاصل کرے لہٰذا اُس کو پڑھنے اور لکھنے، اور جہاں تک اُس کی استعداد مدد کرے فنون و علوم میں ملکہ پیدا کرنے، اور مختلف درجاتِ تہذیب سے مہذب ہونے کا کامل حق ہے،

اور اس "حق" کا داعی یہ ہے کہ "تربیت"[1] "آزادی" اور "ترقی پذیر زندگی" کے وسائل میں سے بہترین وسیلہ اور ذریعہ ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم میں جہل پھیل جاتا ہے تو اُس کے تمام اطراف و جوانب میں بُرائی کا زہر دوڑ جاتا ہے اور اس میں قوم کے اقتصادی سیاسی، اجتماعی، اور مذہبی غرض ہر قسم کے شعبے یکساں اور مساوی ہیں البتہ متعلم ہی میں یہ قوت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے صحیح حوائج کو سمجھے اور اُن کے حصول کے لئے بہتر تدابیر انجام دے اور جاہل کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ عمدہ طریقہ پر زندگی کا نظام قائم کرے۔

اور ظاہر ہے کہ تعلیم یافتہ خاندان صحت و تندرستی کے حفاظتی امور پر جاہل خاندان کے افراد سے کہیں زیادہ قادر ہوتے ہیں، اور جب کسی قوم میں جہل بڑھ جاتا ہے تو اُس میں فقر، نافرمانی، اور جرائم، کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

حکومت کے لئے نمایندوں کے انتخاب کے وقت تعلیم یافتہ حضرات ہی زیادہ

---

[1] ہم نے یہاں تعلّم کو "تربیت" پر مقدم رکھا اس لئے کہ تربیت زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ تعلّم کے معنی "تعلیمی اثر" کے ہیں، اور تعلیمی اثر متعلم کے ذہن تک علم پہنچانے کا نام ہے مگر تربیت اُس اثر کا نام ہے جو انسانی ملکات و قویٰ کی نشو و نما کرتا ہے تو اس طرح تعلّم بھی تربیت کے اثرات ہی میں سے ایک بہترین اثر ہے۔

اس کے علاوہ "تدبیر منزل" مجلسی نشست و برخاست وغیرہ تعلیم کی نہیں بلکہ تربیت کی قسمیں ہیں بلکہ اس کے علاوہ اور بھی زیادہ وسیع معنی میں اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔

بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کو چنا جائے اور کس کو نہیں اور وہی صحیح رائے کے اہل بن سکتے ہیں اور اگر وہ خود منتخب کر لئے جائیں تو ان کی نگاہ صحیح، اور ان کی رائے زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے اور ایک "تعلیم یافتہ عورت" اپنی اولاد کی تربیت، گھر کا انتظام، اور اپنے حالات کی رفتار کو زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتی ہے۔

علم، درحقیقت اخلاقِ حسنہ، اور صحیح مذہب تک پہنچنے کا دروازہ ہے، اُسی کے ذریعہ انسان اپنے نفس کو پہچانتا، اُسی کے وسیلہ سے اپنی بلند زندگی کو حاصل کرتا، اُسی کے واسطہ سے اپنی ترقی کو پہنچتا، اور اُسی کی وجہ سے نجاتِ ابدی اور حیاتِ سرمدی کی راہ (مذہب حق) کو پاتا ہے۔

اس حق کے پیشِ نظر، حکومت پر فرض ہے کہ وہ قوم کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے علمی وسائل مہیا کرے تاکہ وہ تربیت کے اس درجہ تک پہنچ سکے جس کی بدولت وہ جماعت کا بہترین "فرد" بنے اور جماعت کے حقوق و فرائض کو اچھی طرح پہچانے۔

بہرحال حکومت پر یہ فرض سب سے پہلے عائد ہوتا ہے کہ مفلس کا افلاس، حاجتمند کی احتیاج، اور حاصل کرنے والے کی ماحول سے پیدا شدہ کوتاہی نظر، ان میں سے کوئی شے بھی اس حق کے حاصل کرنے میں سدِ راہ نہ ہو سکے۔

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ بچوں کی تعلیم، عام، جبری، اور مفت، ہونی چاہئے اور دینی و دنیوی تعلیم دے کر اُس کو اس قابل بنا دینا چاہئے کہ اُس کے سامنے صحیح زندگی کے دروازے کھل جائیں، اور اُس میں اخلاقی و اصلاحی زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کی رغبت پیدا ہو جائے۔

حکومت کا یہ بھی فرض ہے کہ حق کے قیام کی خاطر "بہترین اساتذہ" مہیا کرے

اور قوم کے مالداروں، اور جماعتوں، کا بھی فرض ہے کہ وہ اس "مقصد" کو پورا کرنے کیلئے تعلیمی نشر و اشاعت میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں۔

اور وہی قومیں اس مسئلہ میں تیزی کے ساتھ گامزن ہو سکتی ہیں جو تمدن کی منزل میں بلند درجات تک پہنچ چکی ہوں مگر موجودہ دور میں بھی قومیں اس جانب بہت آہستہ آہستہ ترقی کر رہی ہیں، البتہ متمدن قوموں نے ابتدائی تعلیم کے عام کرنے کے لئے سہولتیں بہم پہنچانے میں قدم اٹھایا ہے، روس، جرمنی، ترکی اور تمام یورپ کے دوسرے ممالک نے اور بعض ایشیائی اقوام اور جاپان نے ۱۹۳۱ء سے ابتدائی تعلیم کو جبری کر دیا ہے، اور ولایات متحدہ کے بڑے بڑے حصوں میں بھی یہی طریقہ جاری ہو گیا ہے۔ اور سب سے آخر میں اب ہندوستان بھی اس سلسلہ میں بیداری کا ثبوت دے رہا ہے اور یہاں بھی جہالت عام کے خلاف جہاد شروع ہو گیا ہے تاہم ابھی تک یہ قومیں اعلیٰ تعلیم کے انتظام میں قاصر رہی ہیں، کیونکہ ان ممالک میں ایسے طلباء کثرت سے موجود ہیں جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا یا اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں لیکن اُن کی اس آرزو بر آنے کے ذرائع اور وسائل اُن کے پاس مفقود ہیں، یا اس قدر آمدنی نہیں رکھتے جو اُن کی اعلیٰ تعلیم کے خرچ کو کافی ہو، اور یا تعلیم پر ایسی شرائط لگا دی گئی ہیں جن کے پورا کرنے کی اُن کے پاس کوئی سبیل نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں ایک بات بہت زیادہ اہم اور لائق پذیرائی ہے وہ یہ کہ قومی حکومت کا صرف یہی فرض نہیں ہے کہ عام، مفت، جبری تعلیم کا نصاب صرف دنیوی اور مادی تعلیم ہی تک محدود رکھے بلکہ اُس کا یہ بھی اہم فرض ہے کہ دینی، مذہبی، اور اخلاقی و روحانی تعلیم کو بھی نصاب تعلیم کا جزو لازم قرار دے تاکہ قوم کے افراد میں دنیوی ترقی کی صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ دینی اور اخلاقی ملکات کے اُبھرنے کا بھی موقعہ میسر آسکے چنانچہ آج یہ مسئلہ مذہب کی راہ سے

ہی قابلِ توجہ نہیں ہے بلکہ قومی ملکات و اخلاق کی ترقی کی راہ سے بھی بہت زیادہ جاذبِ نظر
ہے چنانچہ انگلستان، امریکہ، ترکی، فرانس، مصر کے ماہرینِ تعلیم متفقہ طور پر اس پر زور دیتے
نظر آتے ہیں حتیٰ کہ روس جیسے ناستک ملک نے بھی اس ضرورت کے سامنے سرِ تسلیم خم
کر دیا ہے اور اُن کے نظامِ تعلیم میں بھی مذہبی تعلیم جزءِ لازم قرار پاتی جا رہی ہے۔

بہرحال اقوام میں "مثلِ اعلیٰ" (اعلیٰ نمونہ) وہ قوم ہے جس کے تمام افراد ابتدائی
ترقی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے زیادہ سے زیادہ اور وسیع تر وسائل رکھتے ہوں اور ان کے ذریعہ
حصولِ مقصد میں پوری طرح کامیاب ہوں۔[1]

[1] خلافتِ راشدہ سے اندلسی دور تک اسلامی دورِ خلافت و حکومت اس مسئلہ میں شاندار روایات
رکھتا ہے جبکہ آزاد ہی نہیں بلکہ اُن کے غلام اور باندیاں بھی عالم ہوا کرتے تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ دونوں قسم کی تعلیم
مفت تھی اور جبری تاوان کے بغیر ہی تعلیم عام تھی مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کی علمی حالت آزاد اور غلام
دونوں قسم کے ملکوں میں اس قدر زبوں ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی ناممکن ہے۔

"تعلیم" کے متعلق اسلام کی مرضی یہ ہے کہ دنیوی تعلیم "ادنیٰ ہو یا اعلیٰ" تب ہی مفید اور
انفرادی و اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کے لئے نفع بخش ہے کہ جب اُس کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا
اتنا جزء لازمی ہو کہ اُس سے مرد و عورت میں جہاں ایک طرف اجتماعی حیات کا اہل بننے کی صلاحیت
پیدا ہو وہیں دوسری جانب بندہ و خدا کے درمیان حقیقی تعلق کی بھی معرفت حاصل ہو سکے، اور اعتقاد
و عمل دونوں میں وہ صرف "شریعتِ مطہرہ" ہی کو اسوہ سمجھنے لگے۔

حقوقِ نسواں انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بیان کردہ تمام حقوق میں مرد اور عورت دونوں کا یکساں حصہ ہو۔ اس لئے کہ یہ انسانی حقوق ہیں جن میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں البتہ ایک نوع کے دو مختلف اصناف ہونے کی حیثیت سے جو امتیازات اُن کے باہم ہیں وہ بھی ضرور قائم رہیں۔ مگر آج دانستہ اس کے خلاف ہے اور دنیا افراط و تفریط میں مبتلا ہے اس لئے عورتوں کے "حقوق" اور اُن کے "فرائض" کے متعلق چند کلمات لکھنا ضروری ہیں۔

جہالت کا دور ایک طویل زمانہ ایسا رہا ہے جبکہ عورت کے متعلق یہ نظریہ قائم تھا کہ وہ انسان نہیں ہے بلکہ مال و متاع کی طرح کی ایک شے ہے اور اگر انسان سمجھا بھی جاتا تھا تو ایک خادمہ اور جاریہ سے زیادہ اُس کی حیثیت نہ تھی۔ نہ اُس کے لئے علم حاصل کرنے کا موقعہ تھا اور نہ اجتماعی زندگی میں اُس کا کوئی حصہ، حتیٰ کہ وہ قانونی ملکیت سے بھی محروم تھی اور کھانا پکانے، کپڑے سینے، اور بچوں کے پالنے کے علاوہ وہ دین و دنیا کے تمام امور سے نا آشنا اور جاہل رہتی تھی اور اس طرح فطرت اور قانونِ الٰہی دونوں کے خلاف اُس کی زندگی بستے ہوئے حیوان یا چوپائے کی طرح تھی۔

جدید دور اس کے برعکس آج کی آواز ہے جو اگرچہ بعض امور میں صحیح نظریہ کے مطابق ہے مگر خاص خاص مسائل میں تفریط (حد سے متجاوز) اور اخلاق کے نقطۂ نظر سے آگے بڑھ گئی ہے اور بعض حالات میں تو جہالت کے نظریہ سے بھی زیادہ مہلک نتائج کی ذمہ دار ہے۔

جدید نظریہ علماء مغرب کا خیال ہے کہ عورت نے ابھی تک وہ تمام حقوق حاصل نہیں کئے جو مرد کو حاصل ہیں اگرچہ یہ صحیح ہے کہ حصول حقوق میں عورت کا قدم بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ قرونِ وسطیٰ سے انیسویں صدی کے شروع تک یورپ میں عورت کو کسی قسم کی قانونی ملکیت حاصل نہیں تھی اور اُن کی تربیت کا معاملہ گھر کا کھانا پکانے، بچوں

دوپاسے اور کپڑے سینے سے آگے اور کچھ نہ تھا۔

اب ہمارے اس زمانہ میں عورت نے اپنے حقوق کے متعلق طویل مسافت طے کرلی ہے اور " ولایات متحدہ امریکہ " کی عورت تمام دنیا کی عورتوں سے زیادہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے اور ان کی رفتار دنیا کی تمام عورتوں کی ترقی سے زیادہ تیز ہے۔ اس لئے کہ وہاں مدارس کے علاوہ یونیورسٹیوں تک میں اُن کی کثرت ہے، اور اُن کو ہر قسم کی سہولتیں حاصل ہیں اور عقد کے معاملات میں بھی اُن کے حقوق مردوں کے مساوی ہیں۔ اور ان کے زیر اثر وہ اپنے شوہر کے انتخاب میں اُسی طرح آزاد ہیں جس طرح مرد، بیوی کے انتخاب میں آزاد ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ کی عورت تمام حقوق میں مردوں کے برابر ہوجائے گی۔

اُن کے قریب قریب اب یورپ کی عورت بھی آتی جارہی ہے اور اب اکثر ملکوں میں مدارس اور یونیورسٹیوں کے داخلہ میں اُن کو سہولتیں حاصل ہورہی ہیں۔ اور جون ۱۹۱۸ء میں برطانیہ کے دارالعوام میں عورت کو حقِ انتخاب سے بہرہ مند ہونے کا موقعہ حاصل ہوگیا ہے اور ٹرکی میں بھی یہ حق صاحبِ جائداد بیوہ عورت کو دیدیا گیا۔

مطالبۂ حقوق کی تحریک ... قوت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ممالک میں مختلف حالات ... ہیں مثلاً فرانس کے مقابلہ میں انگلستان میں زیادہ مواقع اور سہولتیں حاصل ہیں۔

اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ عورت کی یہ رفتار بڑھتے بڑھتے حسبِ ذیل نتائج تک پہنچ جائے گی۔

(۱) وہ وقت دور نہیں ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے اعمال کے لئے ایک ہی پیمانہ تسلیم کرلیا جائے اور آج کی یہ تفریق کہ مرد کے جن اعمال کو ایک نظر سے دیکھا جاتا

ہے عورتوں کے ان ہی اعمال کو دوسری نظر سے جانچا جاتا ہے اور دونوں کے یکساں اعمال پر ایک ہی حکم صادر نہیں کیا جاتا۔

مثلاً مصر میں اگر "مرد" شب میں آدھی رات تک گھر سے باہر گذارے اور اس کا عادی ہو تب بھی وہ کوئی قابل مواخذہ جرم نہیں سمجھا جاتا مگر اس کے برعکس اگر عورت کو کسی ایک دن بھی مغرب کے بعد باہر دیر ہو جائے تو متوسط گھرانوں میں یہ بہت سخت جرم شمار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مرد اپنی شادی کے معاملہ میں کسی لڑکی کی جانب رجحانِ طبع ظاہر کرے تو یہ پسندیدہ بات سمجھی جاتی ہے، اور اگر اسی رجحان کی ابتداء لڑکی کی جانب سے ہو تو یہ بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔

مگر قریب زمانہ میں یہ طرزِ فکر باقی نہ رہ سکے گا اور بہت جلد دونوں کے اعمال ایک ہی نظر سے دیکھے جائیں گے، اور جس عمل کی وجہ سے ایک "صنف" مجرم سمجھی جاتی ہے اس کے ارتکاب پر دوسری صنف بھی اسی طرح حقیر و ذلیل سمجھی جائے گی اور جس عمل کی وجہ سے مرد قابلِ تعریف سمجھا جاتا ہے۔ عورت بھی "قابلِ ستائش" قرار پائے گی۔

(۲) امورِ خانہ داری میں بھی عورت کو وہی درجہ حاصل ہو جائے گا جو مرد کو حاصل ہے اور وہ تدبیر منزل کے عملی اور فطری دونوں طریقوں میں مرد کے برابر سمجھی جائیگی۔

(۳) اس کی تربیت آج کی تربیت سے بہتر طریق پر ہو سکے گی اور وہ ترقی کے اس درجہ تک پہنچ جائے گی کہ اپنی اولاد کا نشوونما اتفاقی طریق کی بجائے علمی اصول پر کرنے لگے۔

(۴) بہت جلد اس کو شوہر کے حقوق قانونی کے برابر حقوق مل جائیں گے اور عقدِ نکاح کے بارے میں اس کو وہی حقوق حاصل ہو جائیں گے جو امریکی عورت کو حاصل ہیں۔

(۴) حتیٰ کہ ضرورت کے سوا تب پر اس کو سرکاری ملازمتیں بھی ملنے لگیں گی مثلاً جبکہ عورت بیوہ ہو اور اس کی حاجات کا کوئی نگراں موجود نہ ہو۔ بلکہ ضرورت اور حاجت کی کوئی قید بھی باقی نہیں رہے گی۔

بہر حال مطالبۂ حقوق کی یہ رفتار بہت جلد اُن کو منزلِ مقصود تک پہنچا دے گی بشرطیکہ وہ جو کچھ حاصل کرتی جاتی ہیں اس کو خوبی کے ساتھ کام میں لا کر اپنے حق ہونے پر دلیل و برہان قائم کر دیں۔

ورنہ اگر انھوں نے حاصل کردہ حقوق کے استعمال میں ابتری اور نااہلیت دکھائی تو یہ خود اُن ہی کی راہ میں سنگِ گراں ثابت ہوگا۔

ہندی اور مصری عورت اسلام نے "معدودے چند مسائل کے علاوہ" اگرچہ عورت کو تمام حقوق میں مردوں کے مساوی رکھا ہے۔ مثلاً تعلیم کا حق دونوں کے لیے برابر مقرر کیا ہے[1]۔ اپنی مملوکہ اشیاء میں قانونی تصرفات کا مردوں ہی کی طرح پورا حق عطا کیا ہے وغیرہ وغیرہ۔ مگر عملاً وہ ان حقوق سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا رہی ہیں اس لیے کہ ان کے اموال کی ذمہ داری یا تو کسی قریبی عزیز کے سر ہوتی ہے اور یا کوئی وکیلؔ ان کی طرف سے تصرف کا مختار بنتا ہے اور عورتیں براہ راست ان معاملات میں بے دخل رہتی ہیں۔ اس طرح نکاح کے معاملہ میں صرف والدین ہی مجاز کل ہیں اور اُن کی اپنی رائے کی قطعاً پرستش نہیں ہے حتیٰ کہ اُن کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ وہ ہونے والے شوہر کو ایک نظر دیکھ ہی لیں اور رولی اگر اُن سے کسی قسم کا مشورہ بھی کرتا ہے تو وہ محض ایک رسمی صورت ہے اور بس نیز اُنکو ایک لمحہ کے لیے اسکی بھی اجازت نہیں کہ وہ معمولی حیوان

---

[1] طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم ومسلمۃ

کی طرح کھلی ہوا سے فائدہ اٹھا سکیں، اپنی اولاد کے ساتھ باغات کی سیر کر سکیں، اور اپنے شوہروں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں تفریح کر سکیں، اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان امور کی جرات کر بیٹھے تو گویا اس نے خود کو طعنوں اور ملامتوں کے لیے پیش کر دیا۔

در مصر میں بہت کم لڑکیاں یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتی ہیں، اور ان کی تعداد کے اعتبار سے ثانوی مدارس میں بھی بہت کم پائی جاتی ہیں، اور ابھی تک انھوں نے یہ بھی نہیں سمجھا کہ ان کے حقوق غصب کر لیے گئے ہیں تاکہ وہ مطالبہ کرنے پر آمادہ ہوں۔ چنانچہ اس جہل کی وجہ کر مرد خصوصاً تعلیم یافتہ مرد ان کا کما حقہ احترام نہیں کرتے اور نہ ان کے دلوں میں ان کی وقعت قائم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ ان عورتوں کے اندر ہم نشینی اور ہم جلیسی کے خصائل نہیں پاتے۔ کیونکہ یہ بات تو تب ہی حاصل ہوتی جب کہ میاں بیوی کے مزاج اور عقل و خرد میں کسی نہ کسی درجہ کا تناسب پایا جاتا۔

عورت کو اپنے حقوق کے مقابلہ میں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ اس پر کچھ فرائض بھی عائد ہیں۔ اس لیے اس کو جس طرح حقوق کے لیے جدوجہد کرنا ضروری ہے اسی طرح فرائض کی ادائیگی بھی واجب ہے۔ اور حقیقت اس کے اجتماعی فرائض مرد کے فرائض سے کسی طرح کم نہیں ہیں، اور اس کی مسئولیت بھی بہت زیادہ ہے کیونکہ وہ گھر کے امور میں آزاد ہے اور حق آزادی کے متعلق میں جواب وہ ہے۔ پس اگر وہ اپنے ان فرائض میں کوتاہ ہے تو پھر جماعت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اس کے حقوق دینے میں کوتاہی اور تاخیر سے کام لے بہر حال جس قدر اس کے حصول حقوق کی رفتار تیز ہوتی جاتی ہے اسی نسبت سے اس پر فرائض کی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے مثلاً اگر اس کو اپنی ملک میں حق تصرف

حاصل ہو گیا ہے تو اس کے ذمہ فرض ہے کہ وہ یہ سیکھے کہ کس طرح اس میں تدبیر و تصرف کا استعمال کرنا چاہیئے اور اگر اس کو شوہر کے انتخاب کا حق مل گیا ہے تو اس کا فرض ہے کہ قلبی رجحانات اور طبعی میلانات کے مقابلہ میں عقل و فرزانگی کو کام میں لا کر حقِ انتخاب سے فائدہ اٹھائے

الحاصل اگر ترقی کی رفتار یہی جاری رہی تو بہت ہی قریب وقت میں اس کا رجحان تعلیم کی جانب بہت بڑھ جائے گا" اور قوم، اور قومی حکومت، مجبور ہو جائیں گے کہ ان کے لیے یونیورسٹیوں کے دروازے کھول دیں تاکہ تعلیم کے ذریعہ وہ یہ سیکھ سکیں کہ ان کے حقوق کیا ہیں جن کا انھیں مطالبہ کرنا چاہیئے اور ان میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنی اولاد کو جسمانی، عقلی اور اخلاقی عمدہ تربیت دے سکیں۔

اسلامی نظریہ؛ عورت کے متعلق "جدید علم الاخلاق" کے ماہرین کی جو رائے ہے سطور بالا میں واضح ہو چکی۔ لیکن اسلام، دورِ جاہلیت اور ترقی پذیر دورِ جدید، دونوں سے جدا اپنا نظریہ رکھتا ہے اور اپنی مطابق فطرت ہمہ گیر اصلاح کے دائرہ میں اس مسئلہ کو وضاحت کے بیان کرتا اور اخلاقی کردار میں نمایاں جگہ بخشتا ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ چونکہ اسلام "صراطِ مستقیم" کا نام ہے اس لیے استقامت و اعتدال کی جو صفت اس کی تعلیم میں گوندھی گئی ہے اس مقام پر بھی درخشاں نظر آتی ہے چنانچہ اپنے امتیازی نصب العین اور خصوصی نظام کے پیشِ نظر "اسلام" نے عورت کے متعلق بھی "اعتدال" کی راہ اختیار کی ہے اور افراط و تفریط کی ظلمت سے اس کو بچایا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ "اسلامی علم اخلاق" عورت کو مختلف حیثیات سے دیکھتا اور ہر ایک حیثیت کے موزوں جدا جدا احکام نافذ کرتا ہے۔

(۱) عورت انسان ہے۔ (۲) انسان ہونے کے لحاظ سے صنف خاص ہے۔ پھر

(۱) عورت ایک فرد ہے۔ (۲) وہ حیات اجتماعی کا ایک جزء ہے۔

عورت انسان ہے | وہ کہتا ہے کہ

عورت اسی طرح "انسان" ہے جس طرح "مرد" انسان ہے اور انسانیت کے اس وصف میں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و	اے انسانو! ہم نے تم کو مرد و عورت سے
انثیٰ وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا	پیدا کیا ہے، اور تم کو باہمی تعارف کے لیے
(البقر)	کنبوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے۔
وبث منهما رجالا کثیرا ونساء	اور ان دونوں (مرد و عورت) کے ذریعے
(نساء)	اس نے بہت سے مرد و عورتیں کائنات میں پھیلا دیے

لہٰذا حق انسانیت میں بھی دونوں برابر ہیں اور انسانی حقوق میں دونوں کے لیے یکساں آزادی حاصل ہے اور مرد کے مقابلہ میں اس اعتبار سے کسی قسم کی ایسی پابندی عائد نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اس حق سے محروم یا مرد کے مقابلہ میں پست و مقہور سمجھی جائے۔

ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف	اور عورتوں کیلئے بھی اسی طرح حقوق مردوں پر ہیں
(البقرہ)	جس طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں
هن لباس لکم وانتم لباس لهن (بقرہ)	عورتیں تمہارے لباس ہیں اور تم عورتوں کے لباس ہو
وکان صلی اللہ علیه وسلم یقول انما	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے
النساء شقائق الرجال	کہ بلاشبہ عورتیں (حقوق انسانیت میں)
(رواہ احمد و الترمذی)	مردوں کی برابر ہیں

عن عمرو بن الاحوص عن النبی صلی اللہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
علیہ وسلم قال الا ان لکم علی نسائکم	آگاہ رہو بلاشبہ تمہارے حقوق تمہاری عورتوں
حقا و لنسائکم علیکم حقا	پر ہیں اور اسی طرح تمہاری عورتوں کے
(الحدیث، ترمذی ونسائی)	حقوق تم پر ہیں۔

اس نے خیر و شر کے تمام اعمال میں مرد اور عورت کے لیے "ایک ہی پیمانہ" قائم کیا ہے اور جس پیمانہ کے ذریعہ مرد کی نیکی و بدی کا امتحان لیا جاتا ہے۔ اسی کے ذریعے عورت کی بھی آزمائش کی جاتی ہے۔

من عمل سیئۃ فلا یجزی الا مثلہا و	جو برا کریگا وہ اسی طرح بدلہ پائے گا اور جو
من عمل صالحا من ذکر او انثی و ھو	نیکی کریگا مرد ہو یا عورت اگر مومن ہو تو یہی لوگ
مومن فاولئک یدخلون الجنۃ	(فلاح) جنت میں داخل ہوں گے اور
یرزقون فیہا بغیر حساب ۴۰	وہاں بے حساب رزق پائیں گے۔
فاستجاب لہم ربہم انی لا اضیع	پس ان کے پروردگار نے ان کی بات مان
عمل عامل منکم من ذکر او انثی	لی وہ یہ کہ تم میں سے جو مرد و عورت جس قسم
۱۹۵ ۳	کا بھی عمل کریگا میں اسکو ضائع نہ ہونے دونگا

اور اسی بنا پر اس نے دونوں کے لیے طلب علم کو یکساں فرض قرار دیا۔

عن انس طلب العلم فریضۃ علی کل	علم کا سیکھنا ہر مسلمان مرد و عورت پر
مسلم و مسلمۃ (جامع صغیر)	فرض ہے۔
عن ابی ھریرۃ قال رسول اللہ صلی	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرائض
اللہ علیہ وسلم تعلموا الفرائض	اور قرآن کو سیکھو اور تمام انسانوں (مرد و عورت)

طرح عورت کو بھی یہ حق "خلع" کی شکل میں عطا فرمایا ہے مگر بغیر شرعی یا معاشرتی مجبوری کے دونوں کو ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

اس نے امور خانہ داری وتدبیر منزل میں مرد کی طرح عورت کو بھی ذمہ دار قرار دیا ہے۔

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم راع	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں
وکلکم مسئول عن رعیتہ فالامام راع	سے ہر شخص ذمہ دار ہے اور ہر ذمہ دار اپنی رعایا
وھو مسئول عن رعیتہ والرجل راع	کے بارے میں جوابدہ ہے پس امام راعی ہے اور
فی اھلہ وھو مسئول عن رعیتہ	وہ اپنی رعیت کے لیے جوابدہ ہے اور مرد اپنے
والمرأۃ راعیۃ فی بیت زوجھا وھی	اہل کا راعی ہے اور وہ اس کے بارے میں
مسئولۃ عن رعیتھا	جوابدہ ہے اور عورت اپنے شوہر کے گھر کی
(بخاری ومسلم)	راعی ہے اور وہ اپنی متعلقہ رعیت کے بارے میں
	جوابدہ ہے۔
فان ارادا فصالا عن تراض منھما	پس اگر دونوں (میاں بیوی) اپنی باہمی رضا
وتشاور فلا جناح علیھما	مندی اور مشورہ سے بچہ کا دودھ چھڑالے کر
۲ / ۲۲۳	پس تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور اسی بنا پر اس نے مالی، دیوانی، اور فوجداری "قانونی" حقوق میں اس کو مرد کے مساوی ہی رکھا ہے وہ مرد کی طرح مال وجائداد کی مالک ہو سکتی ہے اور اس میں ہبہ، بیع، رہن اور ہر قسم کے تصرفات کر سکتی ہے وہ اپنے حقوق کے حاصل کرنے کے لیے دیوانی عدالت میں ہر قسم کے دعاوی کر سکتی ہے وہ حدود و قصاص اور

تعزیری حقوق میں اپنے مخالف مرد پر حد جاری کرا سکتی، قصاص لے سکتی، اور تعزیر اسی طرح قائم کرا سکتی ہے جس طرح مرد عورت کے خلاف کرا سکتا ہے۔!

اور وہ ملکی صلح و جنگ میں سیاسی و شہری معاملات میں اسی طرح حقدار ہے جس طرح مرد حقدار ہے۔

غرض تمام اس قسم کے معاملات میں وہ مرد ہی کی طرح سمجھی گئی ہے اور ان امور کی شہادت کے لیے آیات میراث و وصیت، پھر آیات حدود و قصاص اور آیات صلح و جنگ اور اسی سلسلہ کی تمام احادیث و جزئیات فقہیہ پیش کی جا سکتی ہیں اگرچہ یہ مختصر اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں رکھتا۔ تاہم حسب ذیل شواہد قابل غور ہیں

للرجال نصيب مما ترك الوالدان	والدین اور رشتہ دار جو ترکہ چھوڑیں اس میں
والاقربون وللنساء نصيب (الآية) (نساء)	مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی
وآتوا النساء صدقاتهن نحلة	اور عورتوں کو ان کا حق مہر ادا کرو،
عاشروهن بالمعروف	مردوں کو چاہیے کہ وہ اپنی عورتوں
۱/۱۹	کے ساتھ بہترین معاشرت کا ثبوت دیں
ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم	اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی
أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم	یہ ہے کہ تمہارے ہی نفوس سے تمہاری رفیقہ
مودةً ورحمةً	حیات کو پیدا کیا تاکہ اس کے ذریعہ سے تم سکون
۳۰/۲۱	قلب حاصل کرو اور اس نے تمہارے درمیان
	محبت و رحمت کو پیدا کیا۔
عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت

وسلم قال إن المرأة لتاخذ للقوم (ترمذی)

(جنگ میں) مسلمانوں کی جانب سے امان دے سکتی ہے۔

قال ابن عباس انی لاتزین لامرأتی کما تزین لی (رواہ ابن کثیر بمعناہ)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں اپنی بیوی کے لیے اسی طرح زیب و زینت کرتا ہوں جس طرح وہ میرے لیے زینت کرتی ہے۔

نیز اس نے عورت کی تربیت کے لیے علمی اصول قائم کیے اور اس کو جہالت خرافی زندگی سے نکالنے کے لیے بہترین تعلیم دی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایما رجل کانت عندہ ولیدۃ فعلمها فاحسن تعلیمها وادبها فاحسن تادیبها، ثم اعتقها وتزوجها فله اجران (بخاری کتاب النکاح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کے پاس کوئی باندی لڑکی ہے اور اس نے اس کو بہتر اور عمدہ تعلیم دی، بہتر اور عمدہ تربیت کی پھر اس کو آزاد کر دیا اور اپنی بیوی بنا کر آزاد عورت کی برابر عزت افزائی کر دی، اس کے لیے دوہرا اجر و ثواب ہے

نیز اس نے سخت ضرورت و حاجت کے وقت "عورت" کو حفاظت عصمت کے لیے چند شرائط و حدود کے ساتھ باہر نکلنے اور کسب معاش کرنے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

یا ایها النبی قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلك ادنی ان یعرفن فلا

اے نبی اپنی بیویوں بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہدو کہ اپنے جسم پر چادر لپیٹ کر نکلا کریں (یہ طریقہ شریف عورتوں کے)

يؤذين وكان الله غفورا رحيما
۳۳ / ۵۹

معلوم کر لینے کا زیادہ مناسب ہے اور پھر وہ ستائے جانے سے محفوظ رہیں گی اور اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن (الاية)
(نور)

اے نبی مسلمان عورتوں سے کہہ دو باہر نکلتے وقت اپنی نگاہیں پست رکھیں اور اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی جسمانی زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ جسم کے جو خود بخود ظاہر ہے اور اپنی اوڑھنیوں کے پلو گریبانوں پر ڈالے رکھیں۔

عورت اجتماعی زندگی کا جزء ہے

اور ان تمام حقوق کے علاوہ اس نے عورتوں کو اجتماعی زندگی کے تمام علمی، اخلاقی اور ایمانی پہلوؤں میں مردوں ہی کے برابر رکھا ہے۔

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم

مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے دلی رفیق ہیں باہم بھلائی کی دعوت دیتے اور برائی سے روکتے ہیں نماز پڑھتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں یہی وہ ہیں جن پر عنقریب خدا تعالیٰ رحمت نازل کریگا بلاشبہ اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ہے

ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين

بلاشبہ مسلم و مومن مرد اور عورتیں اور طاعت

والمؤمنات والقانتين والقانتات	گذار، راست گفتار، صبر کرنے والا، بارگاہ
والصادقين والصادقات والصابرين	الٰہی میں پست، وزار، خیرات دہندے
والصابرات والخاشعين والخاشعات	اور گذار، روزہ دار مرد و عورتیں اور
والمتصدقين والمتصدقات والصائمين	اپنی شرمگاہوں کے محافظ اور خدا
والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات	کی یاد میں کثیر الاذکار مرد و عورتیں اللہ
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات	تعالیٰ نے ان ہی کے لیے بخشش اور اجر
أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما	عظیم کو تیار کر رکھا ہے۔

عورت، مرد سے جدا ایک صنف ہے

عورت انسان ہے، عورت اپنے انسانی حقوق میں مرد کے مساوی ہے۔ عورت انسانی دنیا میں ایک مستقل فرد بھی ہے اور اجتماعی زندگی کا ایک جزو بھی، لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ عورت، مرد سے الگ ایک مستقل "صنف" ہے جس کو "صنفِ نازک" کہا جاتا ہے۔ لہذا فطرت نے نسلِ انسانی میں "اس جگہ" اس کو مرد سے "جدا" کر دیا ہے۔ اس لیے "عورت" عورت ہے مرد نہیں ہے اور "مرد" مرد ہے عورت نہیں لہذا جو "تمدن" عورت کے اس وصفِ خاص سے متعلق معاملات اور اس کے فطری تاثرات و تقاضا سے بے پرواہ ہو کر اس میں بھی اس کو "مرد" کے مساوی رکھنا چاہتا ہو وہ قانونِ فطرت کی خلاف ورزی کرتا اور "اخلاق" کی بجائے "بداخلاقی" کا مرتکب ہوتا ہے۔

پس اسلام نے اپنی "اخلاقی تعلیم" میں عورت کو انسانی حقوق کے باوجود "صنفی نزاکت و ضعف" کے اعتبار سے "مرد" کے مقابلہ میں وہی حیثیت دی ہے جو کہ سخت کے مقابلہ میں "نازک" کو ملنی چاہیے۔

اس لیے اس نے بتایا۔

ولھن مثل الذی علیھن	اور عورتوں کے حقوق مردوں
بالمعروف وللرجال علیھن	پر اسی طرح ہیں جس طرح مردوں
درجۃ	کے عورتوں پر ہیں اور مردوں کو
۲/۲۲	عورتوں پر فضیلت کا ایک درجہ
	حاصل ہے۔

اور پھر خود ہی اس درجۂ "فضیلت" کی تشریح بھی کر دی۔

الرجال قوامون علی النساء	مرد عورتوں کے سربراہ اور کارفرما
بما فضل اللہ بعضھم علی	ہیں، اس لیے کہ اللہ نے ان میں
بعض وبما انفقوا من اموالھم	سے بعض کو بعض پر (خاص خاص
۴/۳۴	باتوں میں) فضیلت دی ہے
	نیز اس لیے کہ مرد، جو مال (جو
	ان کی محنت سے جمع ہوتا ہے
	عورتوں پر) خرچ کرتے ہیں۔

یعنی مرد کو عورت پر "ایک درجہ" حاصل ہے اور وہ درجہ "قوام" سربراہی اور کارفرمائی کا ہے اور اس فضیلت کے درجہ کے لیے "علت" بھی خود ہی بیان فرما دی، تاکہ غلط کاروں کو غلط کاری کے لیے افراط و تفریط کا بہانہ ہاتھ نہ آ جائے وہ یہ کہ یوں تو دونوں اصناف میں کچھ خاص خاص فضیلتیں ہیں جو دوسری صنف میں نہیں ہیں، مگر یہ فضیلت کہ مرد اپنی زندگی کی محنت کا سرمایہ عورت پر خرچ کرتا ہے اور

عورت بغیر "محنت" کے اس سے فائدہ اٹھاتی اور مطمئن زندگی بسر کرتی ہے مرد کے لیے ایک بڑی فضیلت ہے۔

نیز کون نہیں جانتا کہ ہر اجتماعی زندگی اپنے "نظام" میں ایک امیر، کارفرما اور سربراہ کی محتاج ہے اور اس کے بغیر اجتماعی زندگی ناممکن ہے اور یہ کہ عورت بھی ایک اجتماعی زندگی کا ایک اہم جزء ہے اور فطرت کی دی ہوئی صنفی کمزوریوں کی وجہ سے ریاست اور کارفرمائی کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی اس لیے اس اجتماعی زندگی کے دوسرے جزء "صنف کرخت" ہی کو یہ درجہ ملنا چاہیے تھا جو اس کو عطا کیا گیا۔

قرآن مجید کے "اعجاز" کا یہ کرشمہ ہے کہ اس نے اسی لیے اس کی تعبیر "قوام" سے کی "مولی" اور "آقا" سے نہیں کی۔

اور اسی لیے اس نے عورت کو "پردہ" کی تعلیم دی اور بتایا کہ "صنفی صفات" کے پیش نظر اس کی زندگی کا مطمح نظر پارکوں، ہوٹلوں، جمنستانوں، محفلوں، کلبوں، بازاروں کی زینت بننا اور گلگشت کرنا نہیں ہے۔

وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاہلیۃ الاولی (احزاب)

اور اپنے گھروں میں بیٹھیں اور زمانۂ جاہلیت کی طرح زینت و پوشاک نمایاں نہ کرتی پھریں۔

خطاب اگرچہ ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے لیکن ممانعت کی علت سب کو عادی ہے اور گھر میں بیٹھ رہنے سے مراد بھی یہ ہے کہ بلا صحیح ضرورت و حاجت کے زینت کی نمائش کی خاطر نہ نکلیں نہ یہ کہ چہار دیواری سے

کسی حال میں نہ نکلیں۔

اور پھر نکلنے کی اجازت کو بھی ان پابندیوں کے ساتھ مقید و مشروط کر دیا جو غض بصر اور ستر زینت بذریعہ جلباب و خمار میں بیان کی گئیں۔ اس لیے اگر صحت کی بقا کے لیے تفریحی مقامات میں جائیں تو ان مقامات میں محرم کی معیت اور پردہ کی ان تمام شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو اسلام نے بقاء وحفاظت عصمت کے لیے اس کے ذمہ قرار دی ہیں۔

ورنہ تو اس سے کہا گیا ہے۔

المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان (ترمذی)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت پردہ کی چیز ہے جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کے پیچھے تاک لگائے رہتا ہے۔

لا یخلون رجل بامرأۃ الا کان ثالثہما الشیطان (ترمذی)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی اجنبی عورت سے تنہائی میں ملتا ہے تو ان کے درمیان شیطان تیسرا ہوتا ہے۔

اور عورت کی صنفی کمزوری کو بھی نہایت عمدہ پیرایہ میں ظاہر فرما دیا۔

قلن وما نقصان دیننا وعقلنا یا رسول اللہ قال الیس

عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ عقل و دین کے اعتبار سے مردوں

شہادۃ المرأۃ مثل نصف	کے مقابلہ میں ہم میں کیا کمی ہے
شہادۃ الرجل قلن بلیٰ	آپ نے فرمایا کہ (صنفی کمزوری
قال فذلک من نقصان	کی وجہ سے) کیا تمہاری گواہی مرد
عقلہا الیس اذا حاضت	سے نصف نہیں رکھی گئی (یعنی ایک
لم تصل و لم تصم قلنا بلیٰ	مرد کی بجائے دو عورتیں شہادت
قال فذلک من نقصان دینہا	دیں) عورتوں نے کہا، بے شک
	فرمایا یہ نقصان عقل کی دلیل ہے
	اور کیا تم ایام کے زمانہ میں نماز
	اور روزہ سے محروم نہیں ہو عورتوں
	نے عرض کیا۔ بے شک۔ فرمایا یہ
(بخاری جلد اول مع فتح الباری ص۳۳۴)	دین کمزوری ہے۔

بیشک اسلام نہ اس افراط کی اجازت دیتا ہے جو "آزادی حقوق" کے نام سے یورپ اور یورپ زدہ ملکوں میں عملاً پائی جاتی ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انھوں نے عورت کی جنسی مساوات کے ساتھ ساتھ "صنفی مساوات" کو بھی تسلیم کر لیا ہے گر اس غیر فطری اور غلط روش کی بدولت "معاشرتی" زندگی کی بربادی سے جو عام منظر ان ملکوں میں نظر آتے ہیں۔ اس کی صداقت کے لیے خود ان ملکوں کی حکومتوں کی رپورٹیں اور اخلاقی مصلحین کی تحریریں اور تقریریں زندہ شہادت ہیں۔

اور نہ وہ اس "تفریط" کا قائل ہے جس کی بدولت جہالت کے ہاتھوں عورت کے ساتھ ایک "باندی" "مملوکہ" یا حیوان کا سا سلوک کیا جائے۔

بلکہ وہ "عورت" کا رتبہ بلند کرتا اور اُس کو انسانی حقوق میں مرد کے مساوی درجہ دیتا ہے، اور ساتھ ہی "صنفی خصوصیات" کے اعتبار سے بعض معاملات میں (مرد) کو اُس پر درجۂ فضیلت بھی بخشتا ہے، وہ ایک طرف اگر عورت کو مرد کی افضلیت کے انکار سے باز رکھتا ہے تو دوسری جانب مرد کو اُس فضیلت سے ناجائز فائدہ اُٹھانے سے روکتا اور فضیلت و قوامیت کے بیجا استعمال کے ذریعہ جبر و استبداد اور وحشیانہ سلوک سے باز رکھتا ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان صحیح توازن قائم کر کے عدل و انصاف کی راہ چلاتا ہے

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استوصوا بالنساء خیراً (متفق علیہ)

خیرکم خیرکم لاھلہ وانا خیرکم لاھلی ما اکرم النساء الا کریم ولا اھانھن الا لئیم (عن علیؓ)

رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورتوں کے بارہ میں بھلائی اور بہتری کا سبق سیکھو

تم (مردوں) میں سے بہترین وہ مرد ہے جو اپنے اہل کے حق میں بہتر ہے اور میں خود اپنے اہل کے حق میں بہتر ہوں عورتوں کی عزت و حرمت وہی کرتا ہے جو خود شریف ہو اور عورتوں کی توہین وہی کرتا ہے جو خود ذلیل اور کمینہ ہو۔

اور جس طرح وہ عورتوں اور مردوں کے حقوق پر بحث کرتا ہے اور دونوں جنسوں کو ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت و صیانت کا سبق سکھاتا ہے اسی طرح دونوں کو اُن کے مخصوص فرائض کی طرف بھی توجہ دلاتا، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے ہی "اجتماعی فلاح و خیر" کی راہ نکل سکتی ہے۔

ولا تتمنوا ما فضل اللہ بہ بعضکم

اور تم (مرد و عورت) کو ایک دوسرے

على بعض للرجال نصيب مما
اكتسبوا وللنساء نصيب مما
اكتسبن وسئلوا الله من فضله
ان الله كان بكل شيء عليما
(النساء)

کے مقابلہ میں جو فضیلت خدائے
تعالیٰ نے دی ہے اُسکی آرزو نہ کرو کہ
تم کو کیوں نہ ملی۔ مردوں کے لئے اپنے
عمل کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے
اپنے عمل کا، اور اللہ سے اُس کے فضل
کو طلب کرو بلا شبہ اللہ تعالیٰ ہر شے کا
(حقیقی) عالم و دانا ہے۔

یعنی عورت کے صنفی اوصاف، ولادت، تربیتِ اولاد، امورِ خانہ داری کی ولایت، اور صنفی معاشرتی معاملات ہیں، اور مرد کے صنفی اعمال مثلاً کسبِ معاش کی ذمہ داری، جماعتی زندگی میں (قوام) سربراہ کار ہونے کی خصوصیت، میدانِ جنگ میں عمومی دفاع کی ذمہ داری، اہل و عیال کی عمومی صیانت و حفاظت ہیں ان معاملات میں دونوں میں سے کسی صنف کو اپنے فرائض میں صنفِ مقابل کی فطری خصوصیات کا آرزومند نہ ہونا چاہیے، اور خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی ان خصوصیات میں اپنے اپنے فرائض کو صحیح اور حقیقی وفاداری کے ساتھ انجام دیتے ہوئے اُس کے فضل و کرم کا خواہشمند رہنا چاہیے کہ وہی ہر شے کی حقیقت کا دانا ہے اور اُسی نے جماعتی مصالح کے لحاظ سے ہر صنف کو خصوصی اعمال و کردار بخشے ہیں،

نیز انتخابات میں رائے دہی، ملازمتوں میں تقرری اور مجسٹریٹی وغیرہ امور جو آج مساوات، اور حقوقِ نسواں کے سلسلہ میں جدید روشنی اور ارتقاءِ سماج کے نام سے پیش کئے جا رہے ہیں تاریخ کی نگاہ میں یہ نئی چیزیں نہیں ہیں اور نہ صرف جدید تہذیب

و تمدن یا داعی نشو و ارتقا کی پیداوار بلکہ ہزاروں سال پہلے بھی دنیا ان مناظر اور ان کے انجام کو دیکھ چکی ہے، عراق یا بابل کے صفحۂ تاریخ پر نظر ڈالئے اور پڑھئے:۔

> عورت کو میسوپوٹامیہ (عراق یا بابل) میں تقریباً وہی مرتبہ حاصل تھا جو مرد کو تھا۔ تجارت مردوں اور عورتوں دونوں کا کام تھا۔ مجسٹریٹ، گورنر، جج، دونوں ہوتے تھے تحریر سے دونوں واقف، اور تحریر پردونوں کا پیشہ تھا دونوں مندروں میں دیوتاؤں کی خدمت کے عہدے پر مامور ہوتے تھے، اور بجائے امیر کبیر ہوتی تھیں، اور سوسائٹی میں بڑی معزز سمجھی جاتی تھیں، سو خلاصہ یہ کہ علاقہ میسوپوٹامیہ (عراق) کی ریاستیں ان حیثیتوں سے بالکل آج کل کی نمونہ تھیں۔

لیکن عراق کی یہی تاریخ بتاتی ہے کہ صنفی تقسیم کے قانونِ فطرت کو توڑ کر عراق نے اپنی معاشرتی اور گھریلو زندگی کو تباہ کر لیا تھا اور عورتوں کے درمیان عصمت اور بے عصمتی ایک اضافی شے ہو کر رہ گئی تھی۔

حقوق نسواں کے جدید و قدیم رجحانات کے اظہار کے بعد خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عورت کے بارہ میں یہ انصاف ضروری ہے کہ وہ انسان سمجھی جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اُس کے بھی انسانی حقوق ہیں اور اُس پر کچھ فرائض بھی ہیں اور مساوات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت، مرد کے تمام معاملات میں مساوی ہو جائے کہ معیشت کے پیشے اور ملازمتیں تک کرنے لگے، اس لئے کہ اگر عورتیں ان امور میں مشغول ہو جائیں گی تو وہ گھر کی سعادت کھو بیٹھیں گی، اور اولاد کو تباہ کر ڈالیں گی، بلکہ مقصد یہ ہے کہ عورت، مرد کی شریک زندگی بن جائے، امور خانہ داری کی تدبیر کرے، اولاد کی مصالح کا انتظام کرے، مرد اُس کو سمجھنے لگے اور وہ مرد کو اور دونوں کے درمیان ازدواجی خوشگواریوں کا صحیح احساس پیدا ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد بغیر صحیح تعلیم کے بغیر ناممکن ہے۔

ہم عورت کے حقوق میں یہ بھی چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اُس کو اُس کے معاملات میں اجازت دی ہے اور دنیا سے بصیرت حاصل کرنے، اور اُس کے نشیب و فراز جاننے کو جن شرائط و حدود کے ساتھ حلال بتایا ہے اُس سے وہ پوری طرح فائدہ اُٹھا سکے خلاصہ یہ کہ اُس کے ساتھ انسانوں کا سا معاملہ ہونے لگے، مال و متاع کا سا معاملہ نہ کیا جائے اور یہ کہ مرد کا اُس پر جابرانہ تسلط باقی نہ رہے، کہ جب جی چاہا بغیر کسی سبب کے اُسکو طلاق دیکر باہر کر دیا، اور قرآن عزیز اور احادیثِ رسول کی بیان کردہ شرائطِ عدل سے بے پرواہ ہوکر بلکہ اُن کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت سے فائدہ اُٹھا لیا۔ اور دوسری کو معلق کر کے اُس کی زندگی کو تباہ کر دیا۔

اور یہ بھی لحاظ رکھا جائے کہ لڑکی کی شادی کے بارہ میں والدین تنہا اپنی رائے سے کام نہ لیں بلکہ جس کے شریک زندگی کا انتظام کر رہے ہیں صحیح حیا و شرم کے ساتھ اُس کو مشورہ کر لیں، اور اُس کی مرضی کے خلاف کسی کے ساتھ اُس کو شادی پر مجبور نہ کریں، البتہ اُس کو زندگی کے نشیب و فراز سمجھائیں، اور نصیحت کے ذریعہ اُس کی صحیح رہنمائی کریں۔

اس سلسلہ میں حقیقی خدمت یہ ہے کہ اُس کے لئے دینی اور دنیوی اور معاشرتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیم لازمی کر دی جائے تاکہ نیک عمل اُس کی عادتِ ثانیہ بن جائے، اور وہ خدائے تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے حقوق سے بہرہ ور ہو سکے اور اُس کی امید و بیم کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ ہی سے وابستہ ہو جائے۔

اگر ہم اس طریقِ کار کو اختیار کر لیں، تو پھر عورت صحیح معنی میں عورت بن جائے اور اُس کی صلاحیت سے کنبہ، اور قوم کی فلاح و بہبود پر بھی اچھا اثر پڑے اور وہ کامیابی اور کامرانی کے پھل پائے۔

فرض "فرض" کا استعمال عموماً "حق" کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی اگر ہمارے ذمہ ایک شخص کا کچھ چاہتا ہے تو وہ (کچھ) شخص کے لئے حق ہے اور ہمارے لئے فرض۔

گذشتہ اوراق میں "فرض" کو ہم نے اس معنی میں استعمال کیا ہے، مگر بسا اوقات حق کے تقابل کا لحاظ کئے بغیر بھی اس کو استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس نے "اپنا فرض" ادا کر دیا، یا فرض، ہم کو یہ "حکم" دیتا ہے، تو ظاہر ہے یہاں "حق" کا مقابلہ ملحوظ خاطر نہیں ہوتا لیکن باریک بینی سے تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو حاصل پھر بھی یہی ہے کہ وہ حق کا مقابل ہے مثلاً ایک مالدار شخص کے پڑوس میں ایک غریب و نادار خاندان کی نوجوان ناکتخدا لڑکی کی شادی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ والدین محتاج ہیں اور انتظام سے معذور اس متمول نے یہ حال معلوم کر کے اپنے صرف سے اس کی شادی کر دی، اور لڑکی کے والدین کو آنے والی تباہی سے بچا لیا اب جس شخص نے بھی اس حقیقت حال کو جانا اس نے کہا کہ صاحب دولت نے اپنا فرض ادا کر دیا، حالانکہ اس غریب خاندان کا اس متمول کے ذمہ نہ کچھ قرض چاہئے تھا اور نہ کوئی حق اس کے ذمہ عائد تھا تاہم "فرض" کا لفظ غلط استعمال نہیں کیا گیا اس لئے اس مسئلہ کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ قدرت نے اس کی سرمایہ داری پر غریب ہمسایہ کا حق مقرر کیا ہے پس جب وہ اس سے سبکدوش ہوتا ہے تو درحقیقت اپنا فرض ہی ادا کرتا ہے۔

اور بعض علماء اخلاق کا خیال ہے کہ اخلاق کے جس عمل پر "وجدان" آمادہ کرے اس کا نام "فرض" ہے۔

فرائض کی تقسیم کا اسلوب کیا ہونا چاہئے؟ علماء اخلاق کا اس میں اختلاف ہے بعض نے اس کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی ہے۔

(۱) فرائضِ شخصیہ۔ یعنی کسی شخص کی اپنی ذات پر جو فرض عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً پاکیزگی اور پاکدامنی وغیرہ۔

(۲) فرائض اجتماعیہ۔ یعنی کسی شخص پر اپنی جماعت کے فرائض، جیسے انصاف، اور احسان وغیرہ۔

(۳) انسان پر خدائے تعالیٰ کے فرائض۔ جیسا کہ عبادتِ الٰہی اور اعترافِ عبودیت اور دیگر حقوق اللہ۔

درحقیقت یہ تقسیم جامع ومانع نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کے بارہ میں بھی اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ دیکھا جا سکتی ہے مثلاً " صفائی " اس حیثیت سے شخصی فریضہ ہے کہ اس شخص وفرد کی راحت وصحت اس پر قائم ہے لیکن اسی عمل کو جب ہم اس حیثیت سے دیکھیں کہ فرد کی صحت وراحت کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو یہ اجتماعی فریضہ بن جاتا ہے، اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایسا کرنا خدائے تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے تو یہی خدائی فریضہ ہو جاتا ہے۔

اور بعض علماء نے اس کو صرف دو پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) ایسے محدود فرائض، جو ہر ایک شخص پر یکساں عائد ہوں، اور ہر ایک کو ان کا مکلف بنایا جا سکے، نیز ان کے لئے " قومی قانون " وضع کیا جا سکے اور اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرے تو اس پر سزا کے لئے بھی قوانین وضع ہو سکیں۔ مثلاً یہ حکم کیا جائے کہ " قتل نہ کرو " " چوری نہ کرو "

اس قسم کے فرائض میں اخلاق، اور قانون، دونوں کا مطالبہ مساوی ہے۔

(۲) غیر محدود فرائض، ان کا کسی بھی قوم کے وضع قوانین کے سمت میں آنا ممکن ہے

اور اگر اُن کو وضع کرنے کی سعی بھی کی جائے تو سخت نقصان کا باعث ثابت ہوں، اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ اُن کی کسی مقدار کو معین کیا جاسکے۔ مثلاً "احسان" کہ اس کی مقدار و اندازہ کا معاملہ زمانہ، مقام، اور افراد و اشخاص کے ظرف کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

پہلی قسم ایسے بنیادی فرائض پر مشتمل ہے جن پر "جماعت" کے بقاء کا انحصار ہے اور اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے اور اُن پر کڑی نگرانی نہ رکھی جائے تو جماعت کا حال کبھی درست اور اصلاح پذیر نہیں ہوسکتا، اور ہر وقت ہلاکت اور تباہی کا خطرہ ہے اور دوسری قسم اُن فرائض سے متعلق ہے جس پر "جماعت" کی ترقی اور بہبود کا مدار ہے۔

مگر پہلی قسم جس قدر اہم ہے دوسری قسم اُسی قدر بلند اور عظیم المرتبہ ہے اس لئے کہ پہلی قسم پر قانون کی دسترس ہے اور اُس کا نفاذ بآسانی قانون کی راہ سے کیا جاسکتا ہے لیکن دوسری قسم اِس سے بالاتر "وجدان" اور "ضمیر" کے زیر اثر ہے اور اُسکے نفاذ کا معاملہ قانونی دسترس سے باہر ہے۔ مثلاً انصاف پہلی قسم میں شامل ہے اور احسان دوسری میں۔ اور ظاہر ہے کہ اگر انصاف پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے تو احسان جماعتی اساس و بنیاد کی مضبوطی اور استحکام کا باعث ہے اور اس کا وجود انصاف کے وجود کے بغیر ناممکن۔ تاہم انصاف، قانونِ وضعی کے زیر اثر ہے مگر احسان اُس سے بالاتر صرف وجدان اور ضمیر کے زیر فرمان۔

یہ بھی واضح رہے کہ لوگوں پر "فرائض" کا بار مختلف صورتوں سے عائد ہوتا ہے اس لئے کہ زندگی کے حالات میں سے ہر ایک حالت ایک مستقل فرض کو چاہتی ہے۔

دراصل اس دنیا کے لئے انسان کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کشتی کے لئے دریا اور لشکر کے لئے لشکری۔

غرض ہر ایک انسان کا دنیا پر انسانی پر کچھ حق بھی ہے اور اُس پر دوسروں کے لئے

کچھ فرض بھی عائد ہوتا ہے۔ اور جبکہ انسانی زندگی اپنی کیفیات و حالات کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے تو اس سے یہ فرائض بھی مختلف صورتوں اور حالتوں میں وجود پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً

(۱) باعتبار امارت و غربت اور توسط معیشت

(۲) بلحاظ راعی و رعیت

(۳) باعتبار اعمالِ دماغی مثلاً معلّمی، قضا، اور انصاف

(۴) اور بلحاظ حرفہ و پیشہ مثلاً حدّادی، خیاطی، اور نجاری وغیرہ

یہی وجوہ اور اعتبارات ہیں جو فرائض میں اختلاف کا باعث بنتے ہیں، اس لئے کہ جو چیز حاکم پر فرض ہے وہ رعیت کے فرض سے الگ اور جدا فرض ہے اسی طرح جو فرض مالدار پر عائد ہے وہ اس فرض سے الگ ہے جو غریب پر عائد ہوتا ہے۔

بہرحال ایک انسان کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو انجام دے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی فرض کو بھی حقیر نہ جانے، کیونکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے فرض عموماً کسی بڑے فرض کے لئے مدارِ نتائج ہوتے ہیں۔

مثلاً شارع عام یا گلی کوچوں میں جھاڑو دینے والے کے فرض کو کبھی بھی ہم کو حقیر اور ذلیل نہ سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ اس چھوٹے سے فرض پر اکثر انسانوں کی زندگی کا مدار اور ان کی تندرستی کی بہتری کا انحصار ہے، اور بسا اوقات لکڑی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کو توڑ دینا کبھی ساری کشتی کے ڈوب جانے کا باعث بن جاتا ہے، جیسا کہ سکّان کی لکڑی کو توڑ پھینکنا، یا ایک چھوٹے سے پرزہ کے گم ہو جانے سے جہاز کا چلتے چلتے رک جانا مثلاً زنبلک کا گم ہو جانا۔

ادائے فرض | ہر ایک انسان کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو ادا کرے، اس لئے کہ

وہ اس دنیا میں صرف اپنے ہی لئے زندہ نہیں ہے بلکہ اپنے اور دنیاءِ انسانی، دونوں کی خدمت کے لئے زندہ ہے، اور اس خدمت کی سعادت ادائے فرض ہی سے انجام پاتی ہے پس ایک طالب علم کا اپنے خاندان، اور اپنے مدرسہ، کے فرائض کو بخوبی ادا کرنا، اس کے والدین کی سعادت و راحت کا باعث ہے اور ایک صاحب دولت کا اپنے تمول کی وجہ سے عائد شدہ فرض کو شفاخانے تعلیمی اداروں کے لئے امداد وغیرہ کی شکل میں ادا کرنا انسانوں کی راحت کا سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے برعکس چور اور شرابی کا وجود فرائض شکنی کا حامل، قانون مذہبی و ملکی کی ہتک کا باعث اور پبلک کے مصائب و بدبختی کا موجب بنتا ہے۔

غرض عالم کی بقاء اور اس کی ترقی کا انحصار صرف ادائے فرض پر ہے کیونکہ اگر قومیں اپنے تمام فرائض سے سبکدوش ہو جائیں، یا اُن میں کوتاہی کرنے لگیں تو یہ سارا عالم تباہ ہو کر رہ جائے مثلاً اگر قرضدار اپنے قرضخواہ کا قرض ادا کرنے سے انکار کر دیں، اور طلبۂ علم، علم سیکھنے سے اور اہلِ خاندان اپنے خاندانی فرائض کی ادائیگی چھوڑ بیٹھیں تو اس دنیا پر بہت جلد فنا کے بادل گھر جائیں اور تھوڑے ہی عرصہ میں وہ تباہ و برباد ہو کر رہ جائے، لہٰذا کسی قوم کی ترقی اور نشو و نما اُس کے ادائے فرض ہی سے پہچانی جاتی ہے۔

از بس ضروری ہے کہ ہم فرض کو "فرض" سمجھ کر ادا کریں اور یہ سمجھ کر ادا کریں کہ یہ ہمارے ضمیر کی آواز ہے کسی لالچ و طمع، یا حصولِ شہرت کی غرض سے نہ کریں، جو لوگ نیکی یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ آج ہم اس کے ساتھ کریں گے تو کل یہ ہمارے ساتھ کرے گا وہ ایسے تاجر ہیں جو آج فروخت کرتے ہیں اور کل اُس کی قیمت وصول کر لیتے ہیں۔

ہماری "مثلِ اعلیٰ" تو یہ ہونی چاہئے کہ ہم ترقی میں اس قدر بلند ہو جائیں کہ لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنے میں ایسا لطف آنے لگے جیسا کہ کسی شخص کو اپنے ساتھ بھلائی

ہوتے دیکھ کر لذت و لطف آتا ہے، ابو العلاء معری نے کیا خوب کہا ہے۔

فلا ھطلت علیّ ولا بارضی　　سحائب لیس تنتظم البلادا

مجھ پر اور میری زمین پر وہ بادل نہ برسیں جو اپنی بارش میں شہروں کو شامل نہ کریں

بلکہ ماوردی تو اس سے بھی آگے کہتا ہے۔

ادعو الی الدار بالصادی ظماء　　احق بالری لکنی اخو کرم

میں باوجود پیاسے ہونے، اور سیرابی کا سب سے زیادہ استحقاق رکھنے کے لوگوں کو اپنے گھر دعوت دیتا ہوں کہ آئیں اور سیراب ہو جائیں (حالانکہ میں خود پیاسا ہوتا ہوں اور سیرابی کا زیادہ مستحق ہوں) اس لئے کہ میں بہت سخی واقع ہوا ہوں۔

اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ ادائے فرض اکثر ہمارے لئے سخت مصائب کا باعث بن جاتا اور جدید آلام کو پیش کر دیتا ہے بلکہ ہم سے زبردست قربانی اور فداکاری کا طالب ہوتا ہے تو اس وقت ہم کو ہراساں اور بزدل نہیں ہونا چاہئے بلکہ "ادائے فرض" پر ثابت قدم رہتے ہوئے فداکاری اور مصائب و آلام کے ہجوم کو لبیک کہنا چاہئے۔

مثلاً ایک منصف حاکم کبھی اپنے دوست اور عزیز کے خلاف حکم دینے پر مجبور ہوتا ہے حالانکہ ایسا کرنے سے اس کو سخت اذیت پہنچتی ہے اور کبھی انصاف مجبور کر دیتا ہے کہ وہ دوست کو دشمن بنالے اور سخت سے سخت مصیبت کا ہدف بن جائے۔

یا ایک سپاہی، قوم پر فدا ہونے کے لئے اپنی جان تک کو خطرہ میں ڈال دیا کرتا ہے اور گرداب میں پھنس جانے والی کشتی کے ناخدا پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اس وقت تک کشتی سے جدا نہ ہو جب تک کشتی میں بیٹھے ہوئے تمام انسان کسی حفاظت کی جگہ منتقل نہ ہو جائیں اور اس کے لئے جان پر کھیل جانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ وہ کشتی والوں کا نگہبان ہے۔

اور بعض مرتبہ ایک شخص کا صاف صاف اپنی رائے ظاہر کر دینا اور اس کے لئے بنیادی دلائل پیش کرنا اُس کو منصب وغیرہ تک سے محروم کر دیتا اور اُس کو ہر قسم کے جائز فائدہ کی ناامید کر دیا کرتا ہے تاہم ان تمام امور میں جس قدر بھی مصائب و آلام پیش آئیں برضا و رغبت ان کو انگیز کرنا اور اُن پر قربان ہو جانا چاہئے، اور بغیر خوف و خطر قلب و ضمیر کے فیصلہ کو تمام نتائج پر فوقیت دینی چاہیے۔

البتہ دو باتوں پر خصوصیت سے توجہ دلانا ضروری ہے اس لئے کہ اکثر ان ہی سے متعلق لوگ غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اول یہ کہ "قربانی" بذات خود کوئی مقصود شے نہیں ہے، اور نہ وہ خود کوئی "غرض و غایت" ہے جس کا حاصل کرنا انسان کی زندگی کا مقصد ہو، بلکہ وہ ایک سرتاسر رنج و الم ہے جس سے اُس وقت تک بچتے رہنے کی سعی کرنی چاہئے جب تک اس کے پیچھے کوئی خیر و فلاح کا مقصد نہ ہو۔ لہٰذا تارک الدنیا راہبوں کا یہ عمل کہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ نعمتوں سے نفس کو محروم کر دینا، اور صرف دُکھ کو ثواب سمجھ کر پلاس و ٹاٹ کا لباس پہننا اور انسانی آبادی سے کٹ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھنا، ایک ایسی غلطی ہے جس سے نہ دین راضی نہ عقل خوش۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کی نذر کو رد فرما دیا تھا جس نے دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ پورا کرنے کی "نذر" مانی تھی، آپ نے فرمایا کہ "روزہ" پورا کرو اور دھوپ میں ہرگز کھڑے نہ ہو، اور یہ اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خواہ مخواہ نفس کو عذاب میں مبتلا کرنے کو اپنے تقرب کا باعث نہیں بنایا، اور نہ محض مشقت اللہ تعالیٰ کی رضا کا سبب ہو سکتی ہے بلکہ اُس کی رضا کا تعلق نیک عمل سے ہے جو کبھی مشقت و تکلیف کا باعث بھی

بن جاتا ہے، اور عام طریقہ سے لوگوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ "الثواب علی قدر المشقۃ" ثواب مشقت و تکلیف کی مقدار سے ملتا ہے۔ یہ قول صرف اس جگہ صحیح ہو سکتا ہے کہ "عمل" مقصود خیر ہو اور بغیر مشقت و تکلیف کے حاصل نہ ہو سکتا ہو۔[1]

(۲) ہر ایک "فرض" کے لئے ہر قسم کی قربانی ضروری نہیں ہے بلکہ فرض اور قربانی کے درمیان "مقابلہ" کرنا چاہئے، کیونکہ یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ دانتوں کی تکلیف سے بچنے کے لئے انسان اپنی زندگی قربان کردے، البتہ عمدہ اور کثیر پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کی شاخ تراشی عقلاً ایک ضروری بات ہے۔

اس لئے جب کبھی کوئی "خیر" جس کے لئے ہم عمل جدوجہد کر رہے ہیں "قربانی" سے بلند تر ہو تو ایسی حالت میں اُس قربانی کا پیش کرنا از بس ضروری ہے پس ایک مریض کے ازالۂ مرض، اور اُس کے خاندان کے لئے مسرت و خوشی کے سامان پیدا کرنے کے لئے طبیب کا بے خواب ہونا، اور گرم و سرد کی تکلیف اُٹھانا فرض ہے، اسی طرح لوگوں کی ہدایت کے لئے کسی کتاب کی تصنیف و تالیف، اور اُن کی خیر و فلاح میں اضافہ کی خاطر جدید اکتشافات کے لئے ایک عالم کا اپنی لذت و راحت کو قربان کر دینا، فرض ہے اور ایک سپاہی کا فرض ہے کہ وہ اپنی قوم کی حیات و بقاء کے لئے خود کو قربان کردے ان کے علاوہ اور ہزاروں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

"فرض" اور "قربانی" کا یہ مقابلہ کبھی تو صرف معمولی نظر و فکر اور سرسری بحث کر

---

[1] ترمذی کی ایک حدیث میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن عظم الجزاء مع عظم البلاء (الحدیث) ہاور اسی قسم کی دوسری احادیث میں بھی اسی حقیقت کا اظہار مقصود ہے۔

انجام پاجاتا ہے اور کبھی اپنے حسن و قبح میں قریب قریب ہموزن ہونے کی وجہ سے باریک بینی اور غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے ۔ مثلاً دونوں کے حسن یا دونوں کے قبح میں اگر تقریباً ۵/۹ سے ۴/۹ تک کی نسبت پائی جاتی ہو تو ایسی حالت میں کسی ایک کو ترجیح دینا نہایت مشکل ہے یعنی فرض میں اگر ۴/۹ درجہ کی "خیر" پائی جاتی ہے اور اس کے لئے ۵/۹ درجہ کی قربانی کی جائے تو ایسی صورت میں انتہائی غور و فکر اور دور رس انجام بینی کو کام میں لانا ضروری ہے محض سرسری فیصلہ باعث سعادت نہیں ہو سکتا ۔ اور فرض کے لئے از بس ضروری ہے کہ اول سعی بلیغ کے ذریعہ یہ یقین حاصل کرے کہ حق کا رُخ کس جانب ہے اور یہ کہ اس کے لئے قربانی بلاشبہ باعث سعادت اور موجب خیر ہے اس کے بعد فرض سامنے آجاتا ہے اور اس کی ادار لازم و واجب قرار پاتی ہے کیونکہ یہ بنیادی حقیقت جبکہ ناقابل انکار ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک "عضو" ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قومی جسم کے دیگر اعضاء اگرچہ مصیبت و درد میں مبتلا رہیں اور کوئی خاص عضو راحت و سکون میں رہے ، کیا یہ ممکن ہے کہ اعضاء جسم کو غذا سے یکسر محروم رکھتے ہوئے ایک عضو تنہا تمام غذا کا مالک ہو جائے ۔ اور جب تک حق منکشف نہ ہو جائے مسلسل اس کے لئے ساعی رہے ۔ اور جب اس پر یہ واضح ہو جائے کہ قربانی باعث خیر و فلاح ہے تو اس وقت اس کو پیش کرنا اہم فرض بن جاتا ہے ۔ کیونکہ یہ امر روز روشن کی طرح ظاہر ہو چکا ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک عضو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ دیگر اعضاء جسم کے درد و مصیبت میں مبتلا ہونے کے باوجود ایک عضو راحت و آرام میں بسر کر سکے ۔ اور کوئی عضو بھی اس طرح تمام غذا کا مالک نہیں ہو سکتا کہ باقی تمام اعضاء بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہیں ۔

غرض جس قدر مقصد و نصب العین بلند سے بلند تر ہوتا جائے گا اس کے لئے اسی درجہ

کی قربانی پیش کرنا۔ بڑے سے بڑا فرض قرار پائے گا۔

زندہ قوموں کا یہی دستور ہے کہ سلب آزادی کے مقابلہ اور قومی شخصیت کے بقاء و تحفظ، کے لئے اپنے ہزاروں اور لاکھوں نونہالوں کو قربان کر دیا کرتی اور اپنے اہم مقصد کے پیش نظر سخت سے سخت قربانی، اور زیادہ سے زیادہ مصارف و اخراجات کو ہیچ سمجھتی ہیں چنانچہ بڑے بڑے رہنماؤں کی "سیرت" اسی قسم کی قربانیوں کا بیش بہا ذخیرہ ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک عظیم الشان قربانیاں پیش نہ کرے کوئی شخص رہنما یا قائد نہیں بن سکتا۔

ایثار و قربانی کا یہ معرکہ کبھی ان اصول و نوامیس کے اعلان کی بدولت پیش آتا ہے جس کے مقابلہ میں رائے عامہ کی مخالفت کا ہنگامہ موجود ہو۔ اور کبھی اس دشمن کے مقابلہ میں جو اس کی قوم اور اس کی جماعتی زندگی کو تباہ و برباد کر دینا چاہتا ہے اور یا ان دینی و مذہبی عقائد و اصول کی خاطر، جن کو رسم و رواج یا ناسازگار حالات نے بدل ڈالا ہے اور یا پھر ایسے علمی مسائل کی تحقیق اور انکشافات کے سلسلہ میں، جو سخت بحث و مباحثہ اور جنگ و جدل کا سبب بن گئے ہوں۔ یہی ایثار و قربانی ان امور کو روشن اور دوبارہ زندگی بخشتے ہیں۔ اور یہی بڑوں کے بڑے ہونے کے لئے ذمہ دار اور رازدار ہیں اس لئے کہ حق و صداقت کی بلندی کے لئے ان کا جد و جہد کرنا اور اس کی خاطر طرح طرح کے سخت مصائب و آلام کا شکار رہنا اور ان پر غالب آنے کے لئے ہر قسم کے خطرات کو انگیز کرنا، ان کے ذاتی جوہر و ملکات کی ترقی کا باعث بنتے، اور حصول مقاصد میں ان کو صبر کا عادی بناتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس جس شخص کی زندگی کا معیار "راحت کوشی اور نعمتوں اور لذتوں سے لطف اندوزی" ہو جائے اور ان ہی کا دلدادہ اور شیدائی بن جائے تو وہ ہرگز "رہنما" یا "قائد" نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ باقی حصہ زندگی میں اس قابل ہی نہیں رہتا کہ کسی بڑے کام اور اہم مقصد کی خاطر مصائب جھیل سکے

اہم فرائض

انسان پر اللہ تعالیٰ کے فرائض

ہم اپنے اندر ایک "قوتِ ارادی" پاتے ہیں جو ہماری حرکت و سکون پر کار فرما نظر آتی ہے لیکن غور و فکر کے بعد یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی قوت (ہستی) کار فرما ہے جو تمام قوائے ارادی اور ان کے احوال و شئون، بلکہ ان کے وجود و بقاء کا باعث و سبب ہے۔ اور نظامِ عالم کی یہ باریکیاں اور نیرنگیاں، اور اس کے غیر متبدل نوامیس و قوانین اور عظیم الشان نظم و انتظام سب اسی کے یدِ قدرت کی کارسازی کا نتیجہ ہیں اور وہی ان کا بھیدی اور راز داں ہے۔

ذرا ستاروں کی گردش کا حیرت زا اور باریک نظام دیکھئے۔

لا الشمس ینبغی لہا ان تدرک القمر ولا اللیل سابق النہار وکل فی فلک یسبحون ۝ (یٰس)

نہ سورج کی یہ مجال کہ وہ چاند کو پکڑ سکے اور نہ رات، دن سے آگے نکل جانے والی، اور ہر ایک اپنے مرکز پر تیر رہے ہیں

اور فصلوں کا یکے بعد دیگرے وجود اور ان کی عجوبہ کاریاں، دیکھئے اور نباتات و حیوانات کی حیرت زا زندگی پر نگاہ ڈالئے۔

وجعلنا لکم فیہا معایش (اعراف)

ہم نے زمین میں تمہارے گذر اوقات کے سامان پیدا کئے

فیہا فاکھۃ والنخل ذات الاکمام والحب ذو العصف والریحان (رحمٰن)

اس زمین میں میوے ہیں اور خوشہ والی کھجوریں اور بھس والا اناج اور خوشبودار پھول ہیں۔

وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونه من بین فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربین ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکرا ورزقا حسنا ان فی ذلک لآیة لقوم یعقلون (النحل)

اور چوپاؤں کے بارہ میں بلا شبہ تمہارے لئے نظر عبرت ہے وہ (خدا) تم کو اُن کے اُس خالص دودھ سے سیراب کرتا ہے جو اُن کے پیٹ میں گوبر اور خون کے درمیان پیدا کیا گیا ہے، وہ پینے والوں کے لئے بہت خوشگوار غذا ہے، اور کھجور کے پھلوں اور انگور سے (عبرت حاصل کرو) تم اُس سے نشہ کی چیزیں، اور عمدہ غذا حاصل کرتے ہو، ان تمام چیزوں میں بلاشبہ (خدا کی ہستی کے بارہ میں) عقل والوں کیلئے نشانی ہے

اس ہستی کو "جو صاحب قوت ہی نہیں ہے بلکہ خالق کائنات اور مالک کون ہے خدا کہتے ہیں۔

اس ہستی کی بدولت ہم ہر شے کو اپنے لئے، اپنی زندگی کے لئے، صحت و تندرستی کے لئے، حواس کے لئے، زندگی کی بقاء کے لئے، اور اقسام و انواع کی نعمتوں کے حصول کے لئے اختیار کرتے، اور حاصل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم پر اُس کی بزرگی و برتری کا اعتراف، اُس کی محبت، اور اُس کا شکر واجب اور فرض ہے، ہم اُس کو دوست رکھتے ہیں اس لئے کہ وہ تمام بھلائیوں کا مصدر ہے اور وہی اپنی قدرت سے ہماری ہستی کا موجد اور ہمارے کمالات کے لئے ممد و معاون ہے ہم اُس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کامل الوجود ہے اور ایسا صاحب کمال ہے جس

کے کمال کی کوئی حد و غایت نہیں ہے اور ہم اس سے عشق رکھتے ہیں اس لئے کہ ہماری سلیم فطرت کا یہی تقاضہ ہے۔

پس ہر ایک انسان اپنی فطرت سے یہ شعور پاتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے سرِ نیاز جھکائے اور مصائب کے وقت اسی کے سامنے تضرع اور زاری کرے اور برائیوں کے دور کرنے کے لئے اسی کے سامنے گڑگڑائے، وہ اس سے التجا کرنے میں تسلی پاتا، اور مصائب کے وقت تسکین و راحت محسوس کرتا ہے اور یہی جذبہ اس کو "عمل" پر شجاع و بہادر بناتا، اور حسبِ ضرورت قربانی پر آمادہ کرتا ہے۔

خالقِ کائنات کی محبت کے مختلف آثار و لوازم ہیں جن میں سے ایک بہترین "نشان" اس کی عبادت گذاری بھی ہے جو اظہارِ عبودیت و بندگی کا عمدہ ذریعہ ہے اور یہ عبادات اسی حالت میں "خیرِ اعظم" ہیں جبکہ عشق و محبت کی آگ ان کا باعث ہو اور جذبۂ ادائے فرض ان کے لئے آمادہ کرتا ہو۔ ورنہ بغیر اس کے وہ محض ایسی حرکات، صورتیں، اور شکلیں ہیں جن میں کوئی روح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کی شکر گذاری کے بہترین طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان "اخلاقی قوانین، اور ان کے مقتضیات کے مطابق اعمال" کے سامنے سرِ تسلیم خم کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو وجود بخشا اور اس کی سعادت کو چند چیزوں مثلاً سچائی انصاف، اور امانت، وغیرہ پر قائم فرمایا۔ اور اسی طرح اس کی بدبختی اور بربادی کو بھی چند چیزوں، جھوٹ، ظلم اور خیانت وغیرہ کے ساتھ وابستہ کیا اور پھر جو شے سعادت تک پہنچا دے اس کے کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام "خیر" رکھا اور جس سے بدبختی پیدا ہو اس سے منع فرمایا، اور اس کا نام "شر" تجویز کیا پس جو امور انسان کی سعادت کا باعث بنتے ہیں

ان ہی کو "اخلاقی قوانین" کہتے ہیں اس لئے اُن کا مخالف خدا کا نافرمان، اور اُس کی نعمتوں کا منکر ہے، اور اُن کا فرمانبردار خدا کے حکم کا فرمانبردار اور اُس کے فرض کا اداگذار ہے۔

جب یہ عقیدہ انسان کے دل میں راسخ ہو جائے کہ "اخلاقی قوانین" کا امتثال درحقیقت امرِ الٰہی کی اطاعت ہے تو پھر ان کا صدور نہایت موثر اور نفع بخش صورت سے زیرِ عمل آئے گا اور اُن کی افادیت کی قوت بہت زیادہ ہو جائیگی اور یہ حقیقت روشن نظر آئے گی کہ جن پاک نفوس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اُس کا عشق، اور فریضۂ اطاعت کے لئے شیفتگی بدرجۂ کمال پائی جاتی ہے نیز اُن کے دل و جگر میں شجاعت اور جرأتِ حق کی آگ شعلہ زن ہے کہ رضا جوئی اور شوقِ وصلِ الٰہی کے آبِ حیات کے بغیر جس کی تسکین ناممکن ہے یہ سب کچھ اسی کا کرشمہ ہے کہ اُن کے قلوب "اخلاقی قوانین" کے امتثال سے اس حد تک معمور ہیں کہ سیّئات سے نفرت اور حسنات پر رغبت ان کے لئے طبیعت ثانیہ بن گئے ہیں اور اسی لئے وہ "حمایت حق" میں سخت سے سخت مصائب و خطرات اور بڑے سے بڑے آلام کو برداشت کرتے اور جانِ عزیز تک کی قربانی پیش کر دیتے ہیں اور حصولِ فضیلت کو کسی قیمت پر نہیں چھوڑتے

فریضۂ وطنیت

وطنیت انسان کا اپنے ملک یا اپنے آباء و اجداد کی سرزمین سے محبت کرنے کا نام وطنیت ہے ہم اپنے وطن سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ اُس کے اور ہمارے درمیان بہت مضبوط علاقے ہیں ہم نے اُس کی فضاء اور اس کے ماحول میں تربیت پائی ہے اور ہمارا اور اُس کا ایسا علاقہ ہے جیسا کہ درخت کی شاخوں کا درخت کیسا تو اُسی کی آب و ہوا، اور اُسی کی مٹی میں قدرت نے ہماری تخلیق کی ہے۔ ہم اُس جگہ کے طرز بود و ماند سے متاثر ہوتے، اور اُسی کی طرف جھکتے ہیں اور وہاں کا عرف ہماری طبیعت بن جاتا ہے۔ جب ہم اُس سے جُدا ہوتے ہیں تو رنج و تکلیف محسوس کرتے، اور اُس کی یاد ہمارے غم کو تازہ کر دیتی ہے۔ اور جب ہم کو جدائی کے حالات سے نجات ملتی ہے تو ہمارا میلانِ طبع فوراً اُسی جانب ہوتا ہے۔ ہم اُس کی قربت سے ہمیشہ مانوس رہتے، اور اُس کی عزت کو اپنی عزت اور اُس کی ذلت کو اپنی ذلت محسوس کرتے ہیں۔

اس لئے "حبِ وطن" کو اگر قریب قریب فطری چیز کہدیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا کیونکہ بعض حیوانات تک ایسے دیکھے گئے ہیں جو اپنے وطن کے ساتھ ایسا اُنس رکھتے ہیں جیسا کہ پرند اپنے گھونسلے سے۔

ایک بدوی (دیہاتی) خشک آبادی اور چٹیل میدان میں پیدا ہوتا ہے مگر یا ایں ہمہ وہ اپنے وطن میں خوش نظر آتا، اور اُسی پر قناعت کرتا، اور اُس کو ہر ایک شہر سے زیادہ محبوب سمجھتا ہے اور ایک شہری جو وبائی سرزمین میں آباد ہے اور وہاں گراں بازاری بھی پاتا ہے، اپنے شہر سے زیادہ صحت بخش آب و ہوا کے شہر میں چلا جائے، اور وہاں اُس کے

شہر کی سی گرانی بازاری بھی نہ ہو تب بھی جوں ہی اُس کو رفاہیت حاصل ہو جاتی یا مقصد سے فراغت مل جاتی ہے تو وہ فوراً اپنے وطن، اور اپنے مستقر کی جانب متوجہ ہو جاتا اور اسی طرف نگاہیں اُٹھاتا نظر آتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے کہ جس کی بنا پر ایسے شہروں سے "کہ جن میں قسم قسم کی بیماریاں ہوتی رہتی ہیں، اور آئے دن طغیانیوں کے طوفان اُٹھتے رہتے ہیں، یا بند ہوائیں چلتی رہتی ہیں" وہاں کے باشندے ترک وطن نہیں کرتے، اور کسی طرح ان کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں نہیں جا بستے۔ کسی نے ایک بدوی سے جب یہ دریافت کیا

تم اُس وقت کیا کرتے ہو جب تمہارے گاؤں میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے، اور ہر شے کا سایہ جوتے کے نیچے آجاتا ہے؟

تو اُس نے یہ جواب دیا کہ

اس سے زیادہ عیش و راحت کی صورت اور کیا ہوگی کہ ہم میں سے ایک شخص میلوں بھر چلتا ہے اور پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ اپنی لکڑی گاڑتا، اور اس پر اپنی چادر تان دیتا ہے اور اُس کے سایہ میں بیٹھتا، اور ہوا کھاتا ہے تو اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ خود کو ایوانِ کسریٰ میں پاتا ہے۔

اور اکثر لوگوں میں یہ جذبہ حُبّ وطن پوشیدہ ہوتا ہے حتیٰ کہ جب اُن کا وطن کسی خطرہ میں گھر جاتا ہے یا ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں جو اُن کو اس محبت کے لئے متنبہ کرتے ہیں تب اُس کے حواس و شعور اس جانب متوجہ ہو جاتے ہیں اور پھر اُن کی حبّ الوطنی زبردست مظاہروں کے ساتھ ظاہر ہوتی، اور اُن کو خدمتِ وطن پر آمادہ کرتی ہے، اور اُس وقت وہ اپنے جان و مال کو اُس کی اعانت و نصرت میں صرف کرتے، اور اُس

کی آزادی اور سربلندی کے لئے دل و دماغ خرچ کرتے، اور اس پر مرمٹتے ہیں۔

حُبّ وطن کا یہ جذبہ اُن نفوسِ قدسیہ میں جھلکتا نظر آتا ہے جن کی حیاتِ طیبہ کا مقصدِ عظمیٰ کسی خاص سرزمین اور خاص ملک و قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ تمام کائناتِ انسانی کے ساتھ یکساں تعلق فلاح و خیر رکھتے ہیں چنانچہ ہجرت نبوی کی تاریخ شاہد ہے کہ جس وقت نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ کی جانب ہجرت فرماتے ہیں تو بار بار مکہ کی جانب دیکھتے اور یہ فرماتے جاتے ہیں کہ اے مکہ میں تجھ کو ہرگز نہ چھوڑتا اگر میری قوم مجھ کو نکلنے پر مجبور نہ کرتی۔ اور سرزمین مدینہ میں علالت طبع کے وقت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فراقِ وطن پر رنج کا اظہار کرنا اور شوقِ وطن کے لئے بار بار اشعار پڑھنا محبتِ وطن کیلئے روشن دلیل ہے۔

لیکن اس مقام پر اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا از بس ضروری ہے کہ "وطنیت" اور "حبِ وطن" کا جو جذبہ آج یورپ کے علمِ اخلاق سے تعلق رکھتا ہے وہ "قومیت" کے اس جذبہ کے ساتھ وابستہ ہے جس کے متعلق تفصیل سے گذشتہ صفحات میں لکھا جا چکا ہے اور اس موقعہ پر بھی اس قدر معلوم کر لینا ضروری ہے کہ یورپ جدید کے جذبۂ وطنیت کا ثمرہ قومی عصبیت و منافرت ہے اور یہی وہ جذبہ ہے جس کی "مثلِ اعلیٰ" ہٹلر اور نازی ازم نے پیش کی اور یہی وہ جذبہ ہے جو موجودہ جنگِ عظیم کی ملعون شکل میں نمودار ہو کر ساری دنیا کے لئے عذاب کا باعث بنا۔

پس "حبِ وطن" کا یہ جذبہ اسی حد تک لائق تحسین ہے کہ اخوتِ انسانی سے

۱؎ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمکۃ ما اطیبک من بلد واحبک الی ولولا ان قومی اخرجونی منک ما سکنت غیرک (ترمذی)

متصادم نہ ہو ورنہ قابل لعنت ہے چنانچہ ادیانِ سماوی خصوصاً اسلام نے اس جذبہ کو ایک لمحہ کے لئے بھی حدِ اعتدال سے آگے نہیں بڑھنے دیا اور اُس کو اخوتِ عام کے تابع رکھ کر اس کے مفاسد کا انسداد کرنا ضروری سمجھا یہی وجہ ہے کہ اسلام، وطنیت کے متعلق جذبۂ "حبِ وطن" کو تو پسند کرتا لیکن "وطنیت" کے اُس نظریہ کا "جو یورپ کے دماغی اختراع کا نتیجہ ہے" سخت مخالف ہے کیونکہ اسلام کی اساسی اور بنیادی تعلیم اصولاً اُس کو غلط جانتی ہے اُس کا مقصدِ اعظم تو یہ ہے کہ تمام عالم میں ایسا دماغی اور روحانی انقلاب پیدا کیا جائے کہ جس سے تمام انسانی دنیا ایک ہی مرکز پر جمع ہو جائے اور اخوتِ عام پیدا کر کے سب کو ایک ہی برادری بنا دیا جائے تاکہ "وطنیت و قومیت" کے نام سے جس قسم کا تصادم اور ہلاکت آفرینیاں آج یورپ اور بعض ایشیائی ممالک میں ہو رہی ہیں اُن کا کلیتہً انسداد ہو جائے۔

وطنیت کے مظاہر ہر ایک انسان حسب ذیل طریقوں سے اپنے وطن کی خدمت کر سکتا ہے۔

(۱) ملک پر جب حملہ ہو یا اُس کی آزادی پر کوئی دست درازی کی جائے تو اُس کی طرف سے دفاع کرنا، یہ لشکر اور فوج کی وطنیت ہے۔

(۲) خدمتِ وطن کے لئے زندگی کو وقف کرنا، اور یہ سیاسیین اور مصلحین کی وطنیت ہے، سیاسیین اپنے ملک کو ترقی یافتہ بنانے، اور اُس کی شان کو بلند کرنے کی خدمت انجام دیتے ہیں، اور رائے عامہ کو مصلحتِ وطن کی طرف چلاتے ہیں، اور اگر وہ کسی ایسی رائے کو قائم کر لیتے ہیں جو عامۃ الناس کی رضامندی کے خلاف ہو تو وہ اُس پر قائم رہتے ہیں جو اُن کے نزدیک حق ہے، اور اُن کے عزم و ارادہ کو تہمت لگانے والوں کی تہمت، اور

تنقید کرنے والوں کی تنقید کسی طرح نہیں ہٹا سکتی، خواہ وہ کتنے ہی ذلیل کیوں نہ کئے جائیں وہ عمل حق کو ہی سربلند کرتے ہیں اور خواہ ان کی کتنی ہی عزت افزائی کی جائے وہ باطل اور غلط عمل کو ہرگز اختیار نہیں کرتے۔

اُن کا پشت پناہ اُن کا اخلاص ہے، اور اُن کا رہنما اُن کا وجدان ہے اور خدائے تعالیٰ کی مدد اُن کے ساتھ رہتی ہے۔

مصلحین کا کام یہ ہے کہ وہ اوّل قومی مرض کی تشخیص کرتے، اور پھر اُس کے علاج میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور جب قوموں میں بعض مرض اس طرح جڑ پکڑ جاتے ہیں کہ قوم اُس سے مانوس اور اُس کی عادی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اُس کو صحت اور سلامتی سمجھنے لگتی ہے ایسی حالت میں قوم کو وہ ایسے عمل کی دعوت دیتے ہیں جس سے اس مرض سے نجات مل سکے اس وقت قوم پر دو میں سے ایک حالت ضرور گذرتی ہے یا وہ مصلح کی آواز پر لبیک کہہ کر علاج کی جانب متوجہ ہو جاتی ہے اور یا مصلح کے خلاف مشتعل اور برانگیختہ ہو کر اُس کے خلاف نبرد آزما بن جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نبی اور اُس کی قوم کے ایک ایسے ہی موقعہ کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (بقرہ)

کیا جب تمہارے پاس پیغمبر کوئی ایسی بات لاتا ہے جو تم کو پسند نہیں آتی تو تم مغرور ہو جاتے ہو اور تم سے ایک فریق جھٹلانے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور دوسرا قتل کرنے پر

مگر مصلحین پر اُس کا مطلق اثر نہیں ہوتا، اور وہ اپنی رائے پر قائم رہتے بلکہ اور زیادہ مضبوط اور سخت ہو جاتے ہیں آخر کار آہستہ آہستہ لوگ اُن کے گرد جمع ہوتے جاتے ہیں حتیٰ کہ وہ اُس

کی رائے" قوم کا مقررہ مسلک بن جاتا ہے اور اس طرح صحیح رائے قرار پا جاتی ہے اُس وقت جب قوم اپنے ماضی پر نگاہ ڈالتی ہے تو خود ہی تعجب کرنے لگتی ہے کہ وہ کیوں اپنے فاسد مسلک پر قائم تھی، اور مصلح کی ایک ہی پکار میں کیوں اُس نے اس مسلک کے فساد کو نہ پہچان لیا تھا۔[1]

(۳) ادائے فرض۔ یہ کل انسانوں کی وطنیت ہے، یعنی انسان کے اپنے گھر کے کاروبار میں، اولاد کے معاملہ میں، دوستوں کے سلسلہ میں، اور ہر صاحب معاملہ کے ساتھ معاملہ میں نیز انتخاب کے وقت بہترین انسان کے انتخاب میں، اور اپنے علم، جاہ، اور مال کے ذریعہ منفعت بخش جائز امور کی حمایت میں، غرض ہر ایک عمل میں ادائے فرض سامنے آ جاتا ہے یہی سچی اور صحیح وطنیت ہے اور اسی سے وطن کی شان بلند ہوتی اور اُس کا مرتبہ بڑھتا ہے۔

(۴) وطنی مصنوعات اور ملکی پیداوار کی حوصلہ افزائی وطنیت کے مظاہرہ کا بہترین ذریعہ ہے۔

---

[1] بعض حضرات "اصلاح" کے معنی کی عمومیت کی وجہ سے اس مغالطہ میں رہتے ہیں کہ نبی اور مصلح کی حیثیت ایک ہی ہے یا زیادہ سے زیادہ چھوٹے یا بڑے مصلح کا فرق ہے۔ حالانکہ یہ بہت سخت غلطی ہے جس کا صاف ہونا ضروری ہے وہ یہ کہ "مصلح" کی اصلاح کا تعلق یا تجربہ کردہ دلائل سے وابستہ ہوتا یا ذاتی افکار کے زیر اثر ہوتا ہے اور یا ماحول کے تاثرات کے پیش نظر۔ بخلاف نبی اور رسول کے کہ اُس کی بنیاد خدائے تعالیٰ کے غیر متبدل اور یقینی "وحی" کے زیر اثر ہوتی ہے اور اس کے احکام کا سلسلہ براہ راست "وحی الٰہی" سے وابستہ ہوتا ہے۔

وما ینطق عن الهوىٰ ان هو الا وحیٌ یوحیٰ (النجم) — اور وہ اپنی خواہش سے نہیں کہتا یہ جو کچھ بھی ہے خدا کی وحی ہے جو اس پر نازل ہوتی ہے

مثلاً کاریگر اور کان کن کی وطنیت یہ ہے کہ وہ مصنوعات، اور زمین سے ذخیرہ حاصل کرنے کے لئے اس قدر جدوجہد کرے کہ باہر سے آنے والی اُن جیسی اشیاء کے مقابلہ میں داخلی مصنوعات میں کسی طرح کمی نہ رہے بلکہ ان کا ملک دوسرے ملکوں کی بھی رضاکارانہ خدمت کر سکے۔ اور حکومت کی وطنیت یہ ہے کہ وہ بیرونی مال کے مقابلہ میں ملکی پیداوار کی حمایت کرے۔

جو قوم ملکی مصنوعات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے وہ گویا اپنے ملک میں دولت و ثروت کی حفاظت کے سامان کرتی ہے اور دولت اُس کے افراد کے ہاتھوں ہی میں بار بار منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اور جب کبھی کسی ملک کو دوسروں کے سرمایہ پر اعتماد ہو جاتا ہے تو پھر اُس ملک کی آمدنی اپنے افراد کے ہاتھوں سے نکل کر دوسروں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتی ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ملک اپنی اقتصادی آزادی کھو بیٹھتا ہے جو مذہبی اور سیاسی آزادی کی تباہی کا پیش خیمہ ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر ایک انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے وطن کی خدمت کرے اگرچہ وہ حقیر سے حقیر ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ وطن کی خدمت صرف بڑے بڑے رہنماؤں پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ کسی رہنما کو بھی اس وقت تک کسی نمایاں خدمت کا موقعہ نہیں مل سکتا جب تک قوم کے افراد کی تائید اُس کو حاصل نہ ہو۔ پس کسی ملکی سالار کے کارنامے دراصل اسکے عمل، اور اُس کے معمولی سپاہیوں کے عمل، بلکہ اُن سپاہیوں کی روزمرہ کی ضروریات مثلاً جوتا، لباس وطعام وغیرہ تیار کرنے والوں کے عمل ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

نیز کوئی سیاسی رہنما اس وقت تک مقصود تک نہیں پہنچ سکتا جب تک اہل قلم

عمل کی مختلف فروع میں اُس کے مددگار نہوں اور مالی اخراجات کے لئے لوگ اُنکی ہمنوائی نہ کریں، اور تمام قوم اُس کی آواز پر لبیک نہ کہے اور اُس کی بتائی ہوئی راہ پر گامزن نہ ہو۔

قوم کی مثال "گھڑی" کی سی ہے، اُس کے ہر ایک پُرزہ کا الگ الگ ایک کام ہے، اور یہ ضروری ہے کہ ہر ایک پُرزہ اپنے کام کو صحیح طریقہ پر انجام دیتا رہے تاکہ اُس کا عمل جاری رہے "اگرچہ تمام پُرزوں کی حرکات کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مختلف ہی کیوں نہ ہو"

لیکن اس کے پُرزوں کی حرکات اور اُن کے نظم پر ہماری نگاہ نہیں پڑتی بلکہ ہم اس کی سوئیوں سے اُس کی رفتار کو معلوم کرتے ہیں، پس اگر سوئیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ "گھڑی" اوقات کو صحیح اور منضبط طریقہ پر بتا رہی ہے تو "گھڑی" کے پُرزے یقیناً ٹھیک کام کر رہے ہیں ورنہ اگر گھڑی کے اوقات کا انضباط صحیح نہیں ہے تو پھر اُس کے پُرزوں میں خرابی سمجھی جائے گی، اسی طرح قوم کے بڑے بڑے حوادثات، اور اُنکی عظیم الشان کامیابی کا مدار بھی گو "قومی رہنماؤں" "فوجی سپہ سالاروں" پر ہے اور یہی قومی گھڑی کے نشان ہیں لیکن ان قومی کاموں کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُن ہزار ہا انسانوں کے اعمال کا اُن میں دخل نہ ہو جن کے لئے صفحاتِ تاریخ میں کوئی جگہ نہیں ہوتی اس لئے کہ یہی "ہزار ہا لاکھوں انسان" "گھڑی" کے پوشیدہ باریک پُرزوں کی طرح ہیں اور رہنما اور سپہ سالار اُس گھڑی کی سوئیوں کی مانند ہیں جو باریک اور پوشیدہ حرکات کی اطلاع دیتی رہتی ہیں،

البتہ "گھڑی" اور "قوم" کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ گھڑی کا کوئی پُرزہ خراب ہو جائے تو پوری "گھڑی" چلتے چلتے رُک جاتی ہے، لیکن اگر قوم کا ایک فرد چلتے چلتے ناکارہ ہو جائے تو قوم اُس کے بار کو خود اٹھا لیتی ہے اور اپنی رفتار کو اُسی طرح جاری رکھتی ہے۔

پس اگر لشکر کا ایک شخص تھک کر گر جائے تو لشکر اُس کے سامان کو اٹھا لیگا اور اپنا

مارچ اُسی طرح جاری رکھے گا، اگرچہ بہتر لشکر وہی ہے جس کا ایک فرد بھی تھک کر نہ گرے اور ہر شخص اپنے بار کو آپ ہی اُٹھائے چلے۔

لہٰذا کاشتکار کا اپنے ذہن اور اپنی زمین کی جانب توجہ کرنا، بڑھئی کا صنعت و حرفت میں شغف دکھانا، تاجر کا خرید و فروخت میں مشغول ہونا اور لشکری کا جنگ میں منہمک ہونا، حلال خور کا سڑکوں پر صفائی کا فرض، اولاد کی تربیت و اُمورِ خانہ داری کی طرف ماں کی توجہ، نوکر کی ادائے خدمت، اطبّاء کا امراض کے ساتھ مقابلہ اور مریضوں کے معالجہ میں دلچسپی، آگ بجھانے والی جماعت کی اپنی مصروفیت، علماء کا تبلیغ مذہب و اشاعتِ علم کا ادائے فرض، سیاسیین کا قول و عمل کے ذریعہ حق کی حمایت اور باطل کا استیصال، شاعروں اور علوم و فنون کے ماہروں کی انسانی زندگی میں خوشگواری اور حسن و جمال کے شعور پیدا کرنے کیلئے جدوجہد یہ سب اپنے اپنے دائرہ میں خدمتِ وطن کے لئے ادائے فرض کا حکم رکھتے ہیں اس لئے قوم کے لئے ان تمام اعمال میں سے ہر عمل کی جانب اقدام ضروری ہے اور یہ جماعتیں جب ان اعمال کو مضبوط ارادہ اور یقین کی پختگی کے ساتھ انجام دیں اور تنہا شخصی مصالح کی ان امور میں رعایت نہ کریں بلکہ اپنے اور اپنی قوم کی مجموعی بھلائی و بہبودی کو پیشِ نظر رکھیں تو یہی قوم کے وہ سچے بہی خواہ اور وطن کے حقیقی خادم ہیں، جن پر وہ صد ہزار فخر کرتا اور اُن کی عملی زندگی کی بدولت بے شمار عزتیں پاتا ہے۔

فضیلت

حقیقتِ فضیلت گذشتہ صفحات سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ "خلق" ارادہ کی عادت کا دوسرا نام ہے اور جب یہ ارادہ کسی پاک عادت کا خوگر ہو جاتا ہے تو اس حقیقت کو "فضیلت" کہتے ہیں اس لئے "انسانِ فاضل" اس شخص کو کہہ سکتے ہیں جس کے اخلاقی ملکات اس معراجِ ترقی تک پہنچ جائیں کہ اس کا کوئی عمل "اخلاقی احکام" کے بغیر انجام پذیر نہ ہو۔

اس تعریف کے بعد "فضیلت" اور "فرض" کے درمیان جو فرق ہے وہ صاف اور واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فضیلت ایک "نفسیاتی صفت" ہے اور فرض "عملِ خارجی" کا نام ہے۔ اسی بنا پر تو یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کر دیا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں آدمی نے اپنی فضیلت ادا کر دی بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحبِ فضیلت ہے" اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہو جاتا ہے مگر ہر اخلاقی عمل "فضیلت" کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ شرف صرف اُن ہی عظیم الشان اعمال کو عطا ہوتا ہے جن کا عامل اخلاقیات میں خصوصی امتیاز رکھتا اور عظیم منقبت کا مستحق قرار پاتا ہو۔ دنیا میں خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں کہتا مگر راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنا ہر شخص کی نگاہ میں "فضیلت" ہے اور اس معنی کی شہادت تو خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے، کیونکہ وہ "فضل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "زیادہ" کے ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے "فضیلت" فرض کے مقابلہ میں خاص ہے۔

فضائل کا اختلاف اس اصول کے پیشِ نظر اگرچہ فضائل تمام انسانی دنیا کے لئے

یکساں فضائل ہیں مگر قوموں کے درمیان فضائل کی قدر و قیمت مختلف نظر آتی ہے، اس لئے کہ اگر ایک بیدار مغز، تعلیم یافتہ، اور بلند خیال، قوم کی خصوصیات کے لحاظ سے اس کے چند اہم فضائل کو متعین کیا جائے تو وہ اس قوم کی خصوصیات کے اعتبار سے بہت مختلف ہونگے جس میں تعلیم و ترقی مفقود یا بہت معمولی طریقہ پر پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر قوم کے فضائل کی ترتیب اس کے اجتماعی مرکز، اس کا ماحول، اور اس کے افراد میں پیدا شدہ اخلاقی امراض، اور پیش آمدہ اشکالِ حکومت، وغیرہ کے تابع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ایک محکوم قوم کے فضائل کی ترتیب، ایک حاکم قوم کی ترتیب فضائل سے بالکل جدا ہوتی ہے، اور ایک شہری اور متمدن قوم کے فضائل کا حال ایک بدوی قوم کے فضائل سے قطعاً الگ ہوتا ہے اور بحری اقوام کے حالات، ساحلی اقوام کے حالات سے قطعاً علیحدہ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

بحری قوم، شجاعت و بہادری کو بہت بڑی فضیلت سمجھتی ہے، اور شہری قوم انصاف کو بہت اہم جانتی ہے۔ اور تجارتی اقوام، امانت اور استقامت کو سب پر فوقیت دیتی ہیں۔

نیز ایک ہی فضیلت کے معنی مختلف زبانوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اسی لئے یونانی قدیم میں "شجاعت" کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا وہ زمانۂ حاضر میں نہیں سمجھا جاتا۔ یونانی اس کا مطلب صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ جسمانی مصائب اور صبر آزما تکالیف کو خوشی کیساتھ برداشت کرنے ہی کا نام "شجاعت" ہے مگر دورِ حاضر میں اس کے معنی میں بہت وسعت پیدا ہو گئی ہے حتیٰ کہ گفتگو اور اظہارِ رائے میں نرمی اور خوش کلامی بھی شجاعت کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے[1]

[1] ساڑھے تیرہ سو برس پہلے کی اسلامی اخلاق کی تعلیم بھی ملاحظہ کیجئے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو صفحہ ۴۰۹)

اسی طرح "انصاف" مختلف زمانوں، اور مختلف انقلابات میں قوموں کی عقل اور اجتماعی حالات کے اعتبار سے جدا جدا مفہوم رکھتا ہے[1]۔

غور فرمائیے کہ زمانۂ وسطیٰ میں کسی شخص کا فردِ خاص کو صدقہ دینا، احسان کی اہم جزئیات میں سے شمار ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں اس پر تنقید کا دروازہ کھلا، اور یہ اعتراض اٹھا کہ شخصی احسان میں مستحق اور غیر مستحق کی ایسی تمیز جو ہر طرح قابلِ یقین ہو ناممکن ہے، اور یہ کہ اس طرح زیرِ احسان شخص کو مفلوج بنا دینا، عملی زندگی سے بیکار کر دینا، اور اُس کی خودداری اور اُس کے شرف کو برباد کر دینا ہے اس لئے اُس کے مقابلہ میں احسان کا اجتماعی طریقہ یہ بیان کیا گیا کہ اُس کے لئے مجالس اور انجمنیں قائم کی جائیں جن میں اشخاص و افراد چندہ دیا کریں اور وہ انجمنیں اپنے انتظام سے عاجز و درماندہ افراد کے حالات کی صحیح جانچ پڑتال کے بعد اعانت

(بخاری و مسلم)

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

لیس الشدید بالصرعۃ انما الشدید الذی — کشتی میں پچھاڑنے والا بہادر نہیں ہے بہادر

یملک نفسہ عند الغضب (متفق علیہ) — وہ ہے جو غیظ و غضب میں نفس پر قابو رکھے۔

اور ایک اسلامی شاعر ابن الوردی کہتا ہے۔

لیس من یصرع شخصا بطلا انما — وہ شخص شجاع و بہادر نہیں جو کشتی میں کسی کو

من یتق اللہ البطل — پچھاڑ دے بہادر وہ ہے جو خدا کا خوف رکھتا ہے

اور اب فیصلہ کیجئے کہ دورِ جدید کا علمِ اخلاق کیا اس سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھا ہے، اور کیا آئندہ اس سے آگے جانے کی توقع ہے؟

[1] جدا مفہوم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عدل اور انصاف کی جو حقیقت ہے وہ زمانہ کے اختلافات سے بدل جاتی ہے بلکہ ضیق کی بجائے وسعت اور انفرادیت کی جگہ اجتماعیت سے جو فرق پیدا ہوتے رہتے ہیں وہ مراد ہیں۔

کریں، اور ان انجمنوں کا کام صرف محتاجین کی مالی امداد ہی نہ ہو بلکہ وہ بے روزگاروں کے لئے روزگار بھی مہیا کریں، اور فقراء و مساکین کی اولاد کو اُن کے مضر اور گندہ ماحول سے جدا کر کے اُن کی صحیح نشو و نما کا بھی انتظام کریں اُن کے لئے صنعت و حرفت کے مدارس کھولیں، اور انکو ایسے علوم کی تعلیم دلوائیں جن کے ذریعہ سے وہ قوت لایموت پیدا کرنے کے قابل ہو جائیں

چنانچہ بہت سی قوموں نے اس قسم کی مجالس کے قیام میں بہت زیادہ اہتمام کر رکھا ہے اور وہ افراط کی اُس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ اُنھوں نے فرد کا فرد پر احسان کرنا ممنوع قرار دیا ہے اور وہ افراد کو ترغیب دیتے ہیں کہ صرف ان انجمنوں ہی کی امداد کی جانی چاہئے جو اسی قسم کی اعانت کے لئے قائم کی گئی ہیں۔[1]

---

[1] مگر اسلام کا نظریہ اس قسم کی افراط و تفریط سے خالی، اور اعتدال کی راہ کا داعی ہے وہ کہتا ہے کہ "احسان" انفرادی اور اجتماعی دونوں طریق پر اخلاق کریمانہ میں شامل ہے مگر دونوں حالتوں میں شرط یہ ہے کہ برمحل اور باموقع ہو۔ کیونکہ بے محل احسان جس طرح انفرادیت میں ممکن ہے اسی طرح اجتماعیت میں بھی۔ "اجتماعی احسان" اس وقت بد اخلاقی بن جاتا ہے جبکہ مجالس اور انجمن کے ارکان جماعتی مصالح کی بجائے خود غرضی اور شخصی مصالح میں ملوث ہو جائیں، اور "انفرادی احسان" اس صورت میں اخلاقی بلندی حاصل کر لیتا ہے جبکہ افلاس سے تنگ آکر خودکشی کرنے والے صاحب اہل و عیال انسان کو فوری امداد دے کر ایک شخص نہ صرف اُس ہی کو بچا لیتا ہے بلکہ اُس کے کنبہ کو بھی موت کے منہ سے نکال لیتا ہے پس اس نے ایک جانب زکوٰۃ و صدقات کو فرض قرار دیکر اور "بیت المال" کے سسٹم کو ضروری بنا کر اجتماعی احسان کی بنیاد ڈالی، اور دوسری جانب صدقات نافلہ اور جود و سخا کی ترغیب دیکر صحیح انفرادی احسان کی بھی "فضیلت" قرار دیا۔ تاہم اجتماعیت کو انفرادیت پر تفوق حاصل ہے چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک "الید العلیا خیر من الید السفلیٰ" بلند ہاتھ (دینے والے کا ہاتھ) پست ہاتھ (لینے والے کے ہاتھ) سے بہتر ہے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۳۶۸)

یہی حال باقی فضائل کا ہے کہ علم کی ترقی اُن کو چار چاند لگا دیتی اور مہذب و مرتب رنگ میں پیش کر کے ان کی قدر و قیمت کو بلند تر کر دیتی ہے۔

فضائل کی قدر و قیمت کا یہ فرق کبھی افراد کی حالت اور اُن کے اعمال کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے کیونکہ جود و کرم کی صفت کا وجود درویش و فقیر میں ایسی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ایک مالدار اور غنی کے اندر اہمیت رکھتا ہے۔

تواضع ز گردن فرازان نکوست　　گدا گر تواضع کند خوئے اوست

نیز بعض فضائل میں بوڑھے اور جوان مرد اور عورت کے درمیان بھی یہ فرق نمایاں ہوتا ہے بلکہ عالم، تاجر، صناع، کسان کے درمیان بھی۔

لیکن علم الاخلاق کے عالم کے لئے یہ بہت دشوار بات ہے کہ وہ ان تفصیلات کی تہ میں جائے اور فضائل کی قیمت میں اشخاص و افراد کے درمیان ہر ایک امتیاز کی وجہ سے جو فرق پیدا ہوتا ہے اُس کے کاوشات میں مصروف ہو۔

بلکہ وہ مجموعی اعتبار سے یہی حکم لگا سکتا ہے کہ عام فضائل عدل، صدق، امانت، احسان وغیرہ میں تمام انسان ادائے فرض کے لحاظ سے برابر ہیں اور ان سے مطالبہ ہے کہ وہ ان اخلاق کریمانہ سے متصف ہو کر بااخلاق ہونے کا ثبوت دیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۶۷) اسی حقیقت کی جانب لطیف اشارہ ہے۔

بہرحال جو بُرائیاں کہ انفرادی احسان کے سلسلہ میں بیان کی گئیں یا کی جاتی ہیں اُسی قسم کی یا دوسری قسم کی بُرائیاں اجتماعی احسان میں بھی کی جا سکتی ہیں۔ مگر حقیقت میں نہ یہ انفرادی احسان کی بُرائیاں ہیں اور نہ وہ اجتماعی احسان کی، بلکہ اس کے غلط استعمال کی بُرائیاں ہیں جن سے بچنا اور پرہیز کرنا دونوں صورتوں میں واجب اور ضروری ہے۔

فضیلت کی اقسام یہ ایک حقیقت ثابتہ ہے کہ فضائل و اخلاق کے درمیان درجات و مراتب ہیں اس لئے یہ معلوم رہنا چاہیئے کہ بعض فضائل، اپنے سے زیادہ حاوی اور وسیع فضائل کے اندر مدغم ہو سکتے ہیں، مثلاً امانت "انصاف" کے مفہوم میں داخل ہے، یا قناعت "عفت" کے مفہوم میں —— اور بعض دو یا دو سے زیادہ مل کر فضائل بنتے ہیں، مثلاً "احتیاط" عفت اور حکمت کا نتیجہ ہے، تو اب اس مقام پر پہنچ کر یہ سوال خود بخود سامنے آجاتا ہے کہ وہ بنیادی فضائل کیا ہیں جو دوسرے فضائل و اخلاق کے لئے اساس بنتے ہیں اور "اصول اخلاق" کہلاتے ہیں۔

سقراط کہتا ہے: فضیلت "علم" کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے اور جس جگہ بھی "فضیلت" کا مظاہرہ نظر آئے اس کی تہ میں ایک ہی حقیقت کارفرما نظر آئے گی اور وہ "صحیح علم" ہے۔

سقراط کا یہ نظریہ دو نتیجے پیدا کرتا ہے۔

(۱) کوئی عمل خیر اس وقت تک وجود پذیر نہیں ہو سکتا جب تک انسان خیر کا علم نہ رکھتا ہو اور جو عمل بھی خیر کے علم بغیر صادر ہوتا ہے وہ نہ فضیلت کہلانے کا مستحق ہے اور نہ خیر کہے جانے کا پس عمل خیر اور فضیلت کے لئے ازبس ضروری ہے کہ اس کی بنیاد "علم" ہی پر قائم ہو اور اس ہی سے پھوٹ کر نکلے۔

(۲) انسان پر اگر حقیقی علم کے ذریعہ منکشف ہو جائے کہ یہ "خیر" ہے اور یہ "شر" تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ علم صحیح انسان کو خیر پر آمادہ کرے گا اور شر سے احتراز کی ہدایت کریگا ورنہ تو وہ "انسان" کہے جانے کا مستحق ہی نہیں ہے جو "علم" حاصل ہونے کے بعد خیر کی جانب راغب نہ ہو شر سے محفوظ رہنے کی سعی نہ کرے اس لئے سقراط کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام رذائل جہل

"نادانی" سے پیدا ہوتے ہیں تو "بدکرداری" و "بداخلاق" کا علاج یہ ہے کہ اُس کو بُرے اعمال کے بُرے نتائج سے آگاہ کیا جائے، اور بتایا جائے کہ ایسا کرنے سے ہمیشہ نتیجہ بد ہی پیدا ہوگا غرض انسان کو اعمالِ خیر کا عادی اور مصدرِ فضیلت بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو نیک اعمال کے اچھے نتائج کی تعلیم دی جائے،

سقراط کے نظریہ کو معقول ثابت کرنے کے لئے اگر سامحت کے ساتھ یہ کہہ دیا جائے کہ اُس کے نزدیک "نیک انسان" وہ ہے جو یہ جانتا ہو کہ اُس کے فرائض کیا ہیں؟ اور نیک حاکم وہ ہے جو یہ پہچانتا ہو کہ لوگوں کے ساتھ انصاف کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے (وغیرہ) تو بیجا نہ ہوگا۔

وہ یہ ثابت کرنے میں حق پر ہے کہ فضیلت کی بنیاد "معرفت" اور "علم" پر ہے اور کوئی شخص اُس وقت تک صاحبِ فضیلت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ "خیر" کو نہ پہچانے، اور پہچان کر اُس کے کرنے کا "ارادہ" نہ کرے، اور جس شخص سے کوئی خیر کا کام بغیر اس علم کے صادر ہو کہ وہ خیر ہے تو وہ "صاحبِ فضیلت" نہیں ہو سکتا اگر اس عمل کے نتائج بہتر ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن اس دعویٰ میں سقراط نے ٹھوکر کھائی ہے کہ "علم و معرفت" ہی سب کچھ ہے اور حصولِ علم کے بعد اُس کے مطابق عمل کا صدور ضروری اور لازم ہے، اس لئے کہ بسا اوقات خیر کو "خیر" جاننے کے باوجود انسان اس کو اختیار نہیں کرتا اور شر کو "شر" یقین کر لینے پر اس سے احتراز نہیں رکھتا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محض "خیر کا علم" عملِ خیر کا باعث نہیں بنتا بلکہ اُس کے ساتھ ایسے قوی اور مضبوط ارادہ کی بھی ضرورت ہے جو علم کے موافق "عمل" کے لئے ممد و معاون بنے۔

چنانچہ ارسطو نے سقراط کے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے۔

سقراط کا یہ اعتقاد درست نہیں ہے کہ انسان سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ وہ موجودہ لذت، اور آنے والے اس سے کہیں زیادہ مصیبت و عذاب کے درمیان موازنہ و مقابلہ کرنے میں غلطی کر جاتا ہے اور اس لئے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے اور نہ اس سبب سے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ اشیاء کی طبیعتوں، اور خاصیتوں سے ناواقف ہوتا ہے۔ دراصل گناہ کے ارتکاب کا منشاء اس کے خلق کا فساد ہے جو اس کو خیر پر شر کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے ہم عام طریقہ سے یہ دیکھتے ہیں کہ ایک بدکردار و بداخلاق اپنے فعل بد کی شناعت سے اچھی طرح واقف اور اس کے رسوا کن نتیجے سے بخوبی آگاہ ہوتے ہوئے بھی اس کا ارتکاب کرتا رہتا ہے، وہ اگرچہ دل ہی دل میں افسوس و ندامت بھی چٹکیاں لیتے رہتے ہیں تاہم وہ باز نہیں رہتا درحقیقت اس کی عقل و خرد کی شکست کا باعث وہ قوتِ فاعلہ بنتی ہے جو اس فعل بد کا ارتکاب کراتی ہے۔

کیونکہ اگر وہ یہ گناہ اس لئے کر رہا ہے کہ اس کو جہالت اور نادانی کی وجہ سے اس کا گناہ ہونا معلوم نہیں ہے تو ایسی صورت میں وہ جوابدہ نہیں ہے۔

اس لئے فضیلت، اور علم، دونوں ایک حقیقت نہیں ہیں اور نہ دونوں کو مماثل و برابر کہا جا سکتا ہے کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ایک چیز کو جانتا ہے لیکن اس کے مطابق عمل نہیں کرتا، پس اگر فضیلت ہی کا نام علم ہوتا تو انسان کے لئے صاحب فضیلت ہونے کے لئے اس کا جان لینا ہی کافی ہوتا، اور اس اصول پر اخلاقی زندگی کا مدار محض فکر و نظر ہی پر منحصر ہو جاتا۔[۱]

[۱] مقدمہ کتاب۔ الاخلاق ارسطو صفحہ ۴۹ — ۵۰ ج ۱

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا تو نادان ہے اور یا اس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفس انسانی نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے تمام اعمال عقل محکم کے زیر فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کسی شئی کی حقیقت کو جان لے تو فوراً عمل بھی حکم عقل کے ساتھ فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بھی بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمال انسانی اس کے رجحانات اور میلانات کے زیر اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقعہ پر عقل کی رہنمائی کے باوجود وہ خطاکاری میں مبتلا ہو جاتا ہے

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت، معرفت و علم کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو حکمت بھی کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل وغیرہ اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت معرفت و حکمت کے مختلف مظاہر و مصادر ہیں۔

اس سے جدا افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عمل حق کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عمل حق کا صدور ہو جایا کرتا ہے بلکہ حقیقی فضیلت اس عمل خیر کو کہتے ہیں جس کا صدور اس علم کے بعد ہو کہ یہ خیر اور حق ہے اور کیوں حق ہے؟ اسی بنیاد پر اس نے فضیلت کی دو قسمیں کی ہیں "فضیلت فلسفیہ" اور "فضیلت عادیہ"

فضیلت فلسفیہ: اس عمل خیر کا نام ہے جس کی بنیاد عقل پر قائم ہو اور جس کا صدور فکر و نظر کے زیر اثر ہوا ہو۔

اور فضیلت عادیہ: اس عمل خیر کو کہتے ہیں جس کا صدور و منشا، رجحانی فضیلت اہل علم

فلاسفہ اور خواص کے ساتھ مختص ہے اور دوسری صرف عوام اور متوسط درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے رہتے ہیں اور وہ خیر کی علت معلوم ہوئے بغیر صرف اس لئے کرتے رہتے ہیں کہ نیک لوگ اس پر عمل پیرا ہیں۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ فضیلت کی یہ قسم چیونٹی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات تک میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام ان کے مفید ہونے کے علم بغیر ہی انجام دیتے ہیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ یک لخت فضیلت کے "بام ترقی" پر چڑھ جائے بلکہ قسم اول تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسری قسم یعنی فضیلت عادیہ سے گذرنا پڑے گا اس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلت فلسفیہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اول تو اپنے استاذ سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت یعنی علم ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعدد فضیلت کا قائل ہو گیا چنانچہ اس نے تصریح کی ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہوت، وغیرہ متعدد قوی ہیں الخ

اور ہر ایک قوت کا ایک خاص محل ہے اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے

اور یہ کہ فضائل کے اصول چار ہیں، حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ:-

سقراط بلا شبہ دانا ہے اور دانا ہے اس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفس انسانی نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے تمام اعمال عقل محکم ہی کے زیر فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کسی عمل کی حقیقت کو جان لے تو فوراً صاحب عقل "صاحب فضیلت" بن جائے۔

اس نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمال انسانی اس کے رجحانات و میلانات کے زیر اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقعہ پر عقل کی رہنمائی کے باوجود، خطاکاری میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت "معرفت و علم" کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم چاہو تو اس کو "حکمت" بھی کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل وغیرہ اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت "معرفت و حکمت" کے مختلف مظاہر و مصادر ہیں۔

اس سے جدا افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت محض عمل حق کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عمل حق کا صدور ہو جایا کرتا ہے بلکہ حقیقی فضیلت اس عمل خیر کو کہتے ہیں جس کا صدور اس علم کے بعد ہو کہ یہ خیر اور حق ہے اور کیوں حق ہے؟ اسی بنیاد پر اس نے فضیلت کی دو قسمیں کی ہیں "فضیلت فلسفیہ" اور "فضیلت عادیہ"

فضیلت فلسفیہ، اس عمل خیر کا نام ہے جس کی بنیاد عقل پر قائم ہو اور جس کا صدور فکر و نظر کے زیر اثر ہوا ہو۔

اور فضیلت عادیہ، اس عمل خیر کو کہتے ہیں جس کا مواد و منشا اولین فضیلت اہل علم

فلاسفہ اور خواص کے ساتھ مختص ہے اور دوسری صرف عوام اور متوسط درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے رہتے ہیں اور وہ خیر کی علت معلوم ہوئے بغیر صرف اس لئے کرتے رہتے ہیں کہ نیک لوگ اس پر عمل پیرا ہیں۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ فضیلت کی یہ قسم چیونٹی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات تک میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام، ان کے مفید ہونے کے علم بغیر، انجام دیتے ہیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے

> انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ یک لخت فضیلت کے بام ترقی پر چڑھ جائے بلکہ قسم اوّل تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسری قسم یعنی فضیلت عادیہ سے گذرنا پڑے گا اس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلت فلسفہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اوّل تو اپنے استاذ سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت علم ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کرکے تعدد فضیلت کا قائل ہو گیا چنانچہ اس نے تصریح کی ہے۔

> انسان کے لئے عقل، شہوت... وغیرہ متعدد قوی ہیں الخ
>
> اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے
>
> اور یہ کہ، فضائل کے اصول چار ہیں، حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

اور انسان کے اندر تین قوتیں ہیں، قوتِ ناطقہ، اگر اس قوت میں اعتدال ہو تو اس سے حکمت وجود پاتی ہے اور قوتِ غضبیہ، اگر یہ معتدل ہو تو شجاعت کہلاتی ہے اور قوتِ شہوانیہ یا بہیمیہ، اس میں اگر اعتدال رونما ہو تو اس سے عفت جنم لیتی ہے، اور اگر ان تینوں فضائل میں اعتدال پایا جائے تو ان سے عدل پیدا ہوتا ہے پس عدل کے ساتھ نفسِ انسانی کا اتصاف اس وقت ہوتا ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں فضائل اپنے مقررہ وظائف کو اعتدال کے ساتھ انجام دیں، اور ان ہر سہ قوتوں میں سے ہر ایک قوت دوسری قوت کے ساتھ تعاون و اشتراک کرے اور ایک دوسرے کی بناء بنے ——

مگر یہ تقسیم بھی تنقید سے پاک نہیں ہے، اس لئے کہ "حکمت" اگر اس وسیع معنی میں مستعمل ہو جس کا یہ لفظ مقتضی ہے تو پھر یہ معنی تمام فضائل پر حاوی ہو جائیں گے، اور اس طرح تنہا "حکمت" ہی سب فضائل کی اساس قرار پا جائے گی خواہ وہ شجاعت ہو یا عفت عدل ہو یا کوئی اور فضیلت۔

افلاطون کی اس تصریح کے مقابلہ میں ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ تمام فضائل کی جامع یا ان کی اساس "خواہشاتِ نفس کا عقل کے زیرِ فرمان ہونا" ہے۔ یا یوں کہیے کہ خواہشات کی باگ کو عقل کے ہاتھوں میں سپرد کر دینے کا نام "جامع فضیلت" ہے۔

اس قول کے مطابق فضیلت دو عناصر سے ترکیب پاتی ہے ایک "عقل" دوسرا "شہوت" اور اس لئے ضروری ہے کہ "شہوت" پر "ضبط" کو نگران بنایا جائے اور شہوت پر محیط کر دیا جائے تاکہ "فضیلت" وجود پذیر ہو سکے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ راہبوں اور بعض خشک زاہدوں کا یہ خیال کہ

"فطری رجحانات و خواہشات کا قلع قمع کر دینا سب سے بڑی فضیلت ہے" قطعاً غلط اور
بے راہ روی ہے، اس لیے کہ وہ اس راہ کو اختیار کرتے وقت یہ بالکل فراموش کر دیتے، یا واقعی
اس حقیقت سے ناآشنا ہوتے ہیں کہ انسان کے لیے خواہشات کا وجود ایک اساسی اور
بنیادی چیز ہے، اور خدائے تعالیٰ کے قوانینِ قدرت کے عطایا میں سے ایک عطیہ ہے۔ لہٰذا اس
کا استیصال، اور بیخ و بن سے اس کا خاتمہ، انسانی فطرت و طبیعت کے لئے مہلک اور
سخت مضرت رساں ہے، اور اجزاءِ طبیعت کے ایک اہم جزو کو تباہ و برباد کر دینا ہے بلکہ ان
کا قلع قمع دراصل فضیلت ہی کا مٹا دینا ہے کیونکہ ——— جیسا کہ ہم ابھی
بیان کر چکے ہیں ——— فضیلت، نفس کی اُن خواہشات یا رجحانات کا نام
ہے جن کا ضبط و احاطہ "عقل" کے ہاتھوں میں رہتا ہے۔

پس خواہشات و شہوات کے متعلق "افراط و تفریط" دونوں راہوں سے بچنا
چاہیے۔ اس لئے کہ ایک جانب کا مطالبہ ہے کہ ان کا قلع قمع اور استیصال ضروری ہے اور
دوسری جانب کا تقاضہ ہے کہ اُن کی باگوں کو بالکل ڈھیلا چھوڑ دیا جائے، اور عقل کی نگرانی
اور ضبط کو اُس پر سے ہٹا لیا جائے۔

ان دونوں کے خلاف اعتدال کی راہ "کہ جس کا نام فضیلت ہے" یہ ہے کہ اُن کا
قلع قمع نہ کیا جائے بلکہ اُن پر عقل کے غلبہ اور ضبط کو قائم کیا جائے اور برقرار رکھا جائے یعنی
خواہشات و شہوات کو عقل کے زیر اثر مقتضاءِ قدرت کے مطابق چلایا جائے۔

ارسطو نے اس قول کو دراصل اپنے مشہور نظریہ "نظریۂ اوساط" کے تحت میں لانے کی
سعی کی ہے، وہ یہ کہ ہر ایک فضیلت دو رذائل "افراط و تفریط" کی درمیانی شے کا نام ہے
پس "شجاعت"، تہور اور بزدلی کی "کرم"، اسراف اور بخل کی، اور "عفت" فجور

اور تھوڑ کی درمیانی صفات ہیں۔

اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعض ایسے فضائل بھی ہیں جن کی دونوں جانب کے رذائل کا نام لغت میں بیان نہیں کیا گیا اور نہ اُن کے مستقل نام رکھے گئے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ در حقیقت ہر فضیلت کے دونوں جانب دو رذائل موجود نہیں ہیں۔

البتہ یہ فیصلہ کہ درمیانی نقطہ کی پہچان کیا ہے؟ اور یہ کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ یہ حالت اعتدال کی حالت ہے یا افراط و تفریط کی؟ آسان بات نہیں ہے بلکہ نہایت مشکل ہے جیسا کہ یہ معلوم کرنا سخت دشوار ہے کہ وہ حقیقی نقطہ کس جگہ ہے جو ایک خط کو دو حصوں پر تقسیم کرتا ہے؟

ارسطو کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے درپے ہوا جائے، اور نہ اُس نے اس مقصد کے حصول کے لئے کوئی قاعدہ وضع کیا ہے، بلکہ وہ کہتا ہے کہ اس کو ہر شخص کے اپنے ظرف اور ماحول کے حالات پر چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ واقعہ ہے کہ جو شے ایک انسان کے حق میں کرم کہلاتی ہے وہ دوسرے کے حق میں اسراف یا بخل سمجھی جاتی ہے بلکہ خود ایک انسان ہی کے لئے بعض حالات میں اعتدال کہلاتی ہے تو بعض دوسرے حالات کے پیش نظر اعتدال کی بجائے افراط یا تفریط بن جاتی ہے۔

ارسطو نے اس نظریہ کو اپنی کتاب میں اچھی طرح واضح کیا ہے اور فضائل کی تفصیل کو اسی اصول پر پھیلایا ہے جو قابل مراجعت ہے۔ ارسطو کے اس نظریہ کو ابن مسکویہ نے "کتاب الاخلاق" میں اور بعض دوسرے فلاسفۂ عرب نے بھی لیا ہے، اور اسی نظریہ پر انہوں نے "فضیلت" کے مسائل کی بنیاد قائم کی ہے۔ مگر اس نظریہ پر مسطورۂ ذیل اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں۔

(۱) ارسطو کے نظریہ اوساط میں "وسط" کے معنی "منتصف" یعنی ٹھیک درمیانی حصہ کے

کے معلوم ہوتے ہیں اور یہ معنی فضیلت میں کسی طرح نہیں بنتے، اس لئے کہ ہمیشہ فضیلت ٹھیک ٹھیک دو رذائل کے درمیانی نقطہ پر ہی قائم نہیں ہوتی یعنی ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ ایک فضیلت کی نسبت رذائل کے درمیان بالکل مساوی اور ایسے نقطہ پر قائم ہو کہ حقیقی طور پر اس سے دونوں جانب میں برابر کا فاصلہ بن سکے، مثلاً "شجاعت"، "تہوّر"[۱] اور "جبن"[۲] کے درمیان ایک صفت ہے لیکن وہ "تہوّر" سے قریب اور "جبن" سے بہت بعید ہے، اسی طرح "کرم" اسراف سے قریب اور بخل سے بہت دور ہے۔

لہٰذا اس معنی کے اعتبار سے نظریہ "وسط" صحیح نہیں ہے۔

(۲) بہت سے ایسے فضائل بھی ہیں جن کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ رذائل کے درمیان ہیں مثلاً "صدق" اور "عدل" کہ یہ کسی "رذائل" کے درمیان نہیں ہیں بلکہ یہاں صدق کے مقابلہ میں صرف کذب اور عدل کے مقابلہ میں صرف ظلم ہی پائے جاتے ہیں اور ابن مسکویہ کا یہ کہنا کہ عدل "ظلم"[۳] اور "انظلام"[۴] کے درمیان ایک صفت کا نام ہے تو یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر ہے، اور خواہ مخواہ ارسطو کے کلام کو صحیح ثابت کرنے کی سعی ورنہ حقیقتاً انظلام صرف "ظلم" کے اثر کا نام ہے اور اُس سے علیحدہ کوئی صفت نہیں ہے۔

(۳) ہمارے پاس کوئی ایسا صحیح اور منضبط پیمانہ نہیں ہے جو "اوسط" کی صحیح اور مکمل پیمائش کر سکے اور ہم صحیح نتیجہ پر پہنچ جائیں۔

تقسیم فضائل میں دور حاضر کے علماء اخلاق نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں

---

[۱] تہوّر۔ بے جا جرأت [۲] جبن۔ نامردی [۳] ظلم۔ بے محل کام [۴] انظلام۔ بے محل کام کا اثر

فضائل کی تین قسمیں ہیں، فضائل شخصیہ، فضائل اجتماعیہ، فضائل دینیہ،

پہلی قسم (۱) ضبطِ نفس (۲) تہذیبِ نفس، کو شامل ہے۔ پس اگر لذائذ میں انہماک سے ضبطِ نفس ہے تو "عفت" ہے اور اگر خود کو ہمیشہ کے لئے رنج و مصائب میں ڈال دینے، یا رنج و مصائب سے دہشت زدہ خوف نہ کھانے پر ضبط ہے تو "شجاعت" ہے۔ اور تہذیبِ نفس "یعنی نفس کو عقل کے زیرِ فرمان عمل کرنے پر ترغیب" ہے تو اس کا نام "حکمت" ہے اور فضائل اجتماعیہ میں اگر انسانی حقوق کیلئے کما حقہ ادا پر فرض ہے تو اس کو "عدل" کہتے ہیں، اور اگر حقوقِ انسانی کے ادا پر فرض سے زیادہ کوئی شے ہے تو وہ "احسان" ہے اور فضائل دینیہ میں وہ تمام امور شامل ہیں جن کے ساتھ اپنے خالق و مالک کی رضا کیلئے متصف ہونا ضروری ہے۔

مگر اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ

انسان کی اجتماعی زندگی اس کی شخصی حیات سے جدا کوئی شئے نہیں ہے اس لیے ہر جو شئے بھی کسی ایک پر انفرادی ہوگی ضروری ہے کہ دوسرے پر بھی اس کا اثر پڑے تب نا ممکن ہے کہ انسان کے لیے فضائل شخصیہ اس طرح پائے جائیں کہ ان کا کوئی تعلق جماعت سے نہ ہو، یا ایسے رذائل موجود ہوں جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں پس عفت، شجاعت، حکمت اور دوسرے نیک اور بد اخلاق یقیناً اپنے پیچھے اجتماعی نتائج رکھتے ہیں، اور اسی طرح فضائل اجتماعیہ مثلاً احسان اور عدل اول شخص اور فرد کی ذات سے نکلنے اور پھر اجتماعی اثرات بنا لیتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ فضائل شخصیہ اور فضائل کا

نام ہے جو فردِ شخص کی زندگی کو منظم کرنے، اور اُس کے قویٰ اور ملکات میں ترقی اور اعتدال پیدا کرتے ہیں، اور فضائل اجتماعیہ اُن فضائل کو کہتے ہیں جو فردِ شخص کو اُس کے گرد و پیش انسانوں کے ساتھ ایک لڑی میں پروتے اور اُن سب کے حالات کو اجتماعی حیثیت میں ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں۔

البتہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ فضائل کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے پر موقوف، اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ پس اگر فضائل شخصیہ فنا ہو جائیں تو پھر اجتماعی حیات کے لئے بھی خیر کا حصول ناممکن ہو جائے گا اور جماعتی نشو و نما اور جماعتی حقوق کی ادا کے لئے راہ مسدود ہو جائیگی اور اگر اجتماعی فضائل مٹ جائیں تو اشخاص و افراد کے اخلاق بھی بد سے بدتر ہو جائیں گے، اور کسی فرد کے لئے بھی یہ گنجائش نہ رہے گی کہ وہ اپنے نفس کو ترقی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا سکے، تاہم مذکورہ بالا دونوں قسموں میں باہمی امتیاز ممکن اور آسان ہے، اور ایک قسم کا دوسری قسم پر موقوف ہونا اُن کے دو قسم ہونے کو مضر اور خلل انداز نہیں ہے۔ الحاصل کوئی بھی صورت اختیار کی جائے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم فضائل کے تمام اقسام کا احاطہ اور حصر کر سکیں، یا ان کی تمام تفصیلات سے عہدہ برآ ہو سکیں، پھر بھی یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم فضائل کو تشریح و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں۔

فضیلتِ صدق

صدق: انسان اگر اپنے اعتقاد اور یقین کے مطابق کوئی خبر سنائے تو اس کو "صدق" کہتے ہیں، علم اخلاق میں خبر سنانے کے لئے صرف قول وگفتار ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ قول کے علاوہ عمل وکردار سے بھی تعلق ہے مثلاً ہاتھ سے اشارہ کرنا یا سر کی حرکت سے کسی شے کے متعلق اطلاع دینا نیز بعض حالات میں سکوت اور خاموشی سے بھی تعلق ہو جاتا ہے مثلاً کار بد کو خفیہ طور پر کرتے ہوئے کسی بزرگ کا موقعہ پر پہنچ جانا اور بدکردار کا اس کے خوفِ ملامت سے خاموشی کی ایسی سطح بنا لینا گویا وہ کارِ بد کا قطعاً مرتکب نہیں ہوا تو اس حالت میں اس کا سکوت، خاموشی نہیں ہے بلکہ "اقدام کذب" ہے اس لئے کہ یہ صورتِ حال واقعہ کے بھی غیر مطابق ہے اور اس کے یقین واعتقاد کے بھی۔ اسی طرح وہ مبالغہ بھی "کذب" میں داخل ہو جاتا ہے جو حقیقتِ حال پر یکسر پردہ ڈال دے اور نفسِ حقیقت کسی طرح سمجھ میں نہ آسکے مثلاً کسی چھوٹی یا بڑی چیز کے صغر یا کبر کو اس مبالغہ کے ساتھ بیان کرنا کہ سامع کے ذہن میں اس کی اصل حقیقت کسی طرح نہ آسکے، نیز یہ بھی کذب میں شامل ہے کہ کسی معاملہ کو بیان کرتے ہوئے بعض ایسے اہم پہلوؤں کو قصداً حذف کر دیا جائے کہ اگر وہ بھی بیان میں آجائے تو معاملہ کی نوعیت دوسری ہی طرح کی ہو جائے۔

سچائی کی تو صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ انسان "حق" کہے، اور ہمیشہ حق ہی سے وابستہ رہے اور حق کے علاوہ کبھی دوسری بات کا ارادہ نہ کرے۔

"صدق" بنیادی اور اہم فضیلت ہے اور مذہب اور فلسفہ دونوں نے اس

کی اہمیت کو یکساں تسلیم کیا ہے کیونکہ وہ بہت سے فضائل کا سرچشمہ اور کریمانہ اخلاق کا منشأ و مولد ہے یوں تو صدق کو ہر شخص ہی "خُلقِ حسن" تسلیم کرتا ہے تاہم فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے اس کو اسلئے برتری حاصل ہے کہ یہ ایک جماعتی فضیلت ہے اور اس کے بغیر کسی جماعت کی خیر و صلاح ناممکن ہے، کون نہیں جانتا کہ جماعتی بقا، باہم افہام و تفہیم پر موقوف ہے کہ اس کے بغیر تعاون و اشتراک، اور جماعتی زندگی میں ہم آہنگی محال ہے چنانچہ لغت کا موجد بھی افہام و تفہیم ہے اور افہام و تفہیم کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا قلب جن حقایق سے معمور ہے اُن کو دوسروں تک حقیقت کے مطابق پہنچا دے اور اسی اظہارِ حقیقت کا دوسرا نام "صدق" ہے مثلاً چھوٹے چھوٹے جماعتی سلسلے ——— کنبہ یا مدرسہ ——— اس کیلئے روشن شہادت ہیں کہ یہ صدق کے بغیر کبھی خیر و صلاح نہیں پا سکتے بلکہ چل ہی نہیں سکتے اس لئے کہ اگر طلبہ گفتگو میں جھوٹ بولنے لگیں اور اساتذہ تعلیم کے موقعہ پر کذب بیانی اختیار کر لیں تو مدرسہ اُسی وقت ختم اور فنا کے نذر ہو جائے گا اور اسی طرح کنبہ کا حال بھی سمجھ لینا چاہئے، پس جبکہ جھوٹ بولنے کی عادت سے کسی چھوٹی سے چھوٹی جماعت کا بقا بھی ناممکن ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جس جماعت کے نظام میں جس قدر بھی جھوٹ شامل ہوگا اسی قدر اُس جماعت میں خیر و فلاح مفقود اور مضرت و نقصان رونما رہے گا۔ پس اگر جھوٹ کے مقابلے میں سچائی غالب رہی تو خرابی اور نقصان کے ساتھ اُس جماعت کی بقا کی شکل نکل آئے گی ورنہ تو کذب اُس کا بیڑا غرق کر دے گا۔

سچائی کی ضرورت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ سُننے یا پڑھنے سے جو اکثر معلومات ہم کو حاصل ہوتی ہیں اُن کی بُنیاد سچائی پر ہے، اور اسی پر انسان اپنے معاملات و تصرفات

میں صبح سے شام تک اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے سو اگر وہ جھوٹے ثابت ہوں تو جس قدر کام اُن پر مبنی تھے وہ سب باطل اور بیکار ہو جائیں، کیونکہ ذاتی علم سے تو بہت تھوڑی چیزیں ہم کو حاصل ہوتی ہیں اور وہ وہی ہیں جو ہم اپنے ذاتی تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور یہ کسی طرح بھی انسانی زندگی کے معاملات میں کافی وافی نہیں ہو سکتیں، اور مطالعہ سننے اور پڑھنے ہی پر بیشتر معاملات کا انحصار رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "صدق" کو فضائل کی بنیادوں میں اہم بنیاد شمار کیا گیا اسی طرح کذب کے نقصانات عظیمہ میں سے ایک یہی نقصان کیا کم ہے کہ ایک جھوٹ بہت سے جھوٹ پیدا کر دیتا ہے، اسلئے کہ جب کوئی شخص کذب بیانی کی جرأت کرتا ہے تو گویا وہ بے وجود شے کو بناتا اور واقعہ کے خلاف حقیقت کو وجود پذیر کرنے کی سعی کرتا ہے اور پھر اس پریشانی میں مبتلا رہتا ہے کہ مختلف جھوٹ بول کر کسی طرح اس خود ساختہ اور گڑھی ہوئی بات کو واقعہ کے مطابق ثابت کر دوں۔

انسان اگر اپنی اس عادت میں مبتلا رہتا ہے تو لوگ اُس پر اعتماد کرنا، اور اُس کی تصدیق کرنا چھوڑ دیتے ہیں یہاں تک کہ اگر کسی وقت وہ سچ بھی بولتا ہے تب بھی اُس کی بات کو باور نہیں کیا جاتا، ارسطو سے کسی نے دریافت کیا کہ جھوٹ بولنے کی مضرت کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا۔

یہ کہ اگر تو سچ بھی بولے تو کوئی شخص تیری بات کو باور نہ کرے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس دنیا میں ہر ایک انسان "خواہ وہ تاجر ہو یا طبیب، مدرس ہو یا پیشہ ور" اس کا محتاج ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کریں، کیونکہ جو شخص بھی اس سے محروم ہے وہ بہت بڑی نعمت سے محروم ہے۔

جھوٹا انسان جس طرح دوسروں پر جھوٹ تراشتا ہے اکثر خود اپنے نفس پر بھی جھوٹ بولتا ہے مثلاً ایک شخص عائد شدہ فرض کی ادا میں کوتاہی کرتا ہے اور پھر ملامت نفس سے بچنے کے لئے اپنے نفس کو جھوٹا اطمینان دلاتا ہے کہ اس نے کما حقہ ادا فرض کر دیا ہے، یا اسی طرح بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک شخص اپنے نفس کو مطمئن کرنے کے لئے طرح طرح کے عذر اور حیلے تراشتا، اپنی سستی، کنجوسی، بے رحمی، یا بزدلی کو چھپانے کے لئے نفس کو دھوکا دیتا، اور ان پر کذب کے پردے ڈالتا رہتا ہے اور اس طرح نفس کو حق سے روگردانی کے لئے ہموار کرتا ہے۔

جھوٹ کی یہ خصلت آہستہ آہستہ جب "عادت" بن جاتی ہے تو انسان کو اس درجہ پر پہنچا کر چھوڑتی ہے کہ پھر اس کو حق و باطل اور صدق و کذب کے درمیان فرق کرنے کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

درحقیقت اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک مدت تک تاریکی میں بیٹھا رہا اور پھر اچانک روشنی میں آ گیا تو اس کی آنکھ فوراً روشنی اور تاریکی میں فرق کرنے سے معذور رہتی ہے اور اس کے سامنے تاریکی ہی رہتی ہے۔

غرض "صدق" بیش بہا نعمت ہے اور کذب بدترین لعنت ہے

دروغ کی اگرچہ بہت سی اقسام ہیں لیکن ان میں سے بعض کے نام اور عنوان مستقل تجویز کئے گئے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

الصدق ینجی والکذب یھلک کہ سچ نجات کا باعث ہے اور جھوٹ ہلاکت تک پہنچاتا ہے۔

نفاق | انسان کے دل میں جو کچھ ہے اگر وہ اُس کے خلاف ظاہر کرے تو اس کا نام نفاق ہے۔ اہلِ عرب نے اُس کو "نافقاء" سے بنایا ہے، اور یہ "گوہ" کے سوراخوں میں سے اُس سوراخ کو کہتے ہیں جو وہ اس لئے پوشیدہ بناتی ہے کہ آڑے وقت نکلنے اور جان بچانے کے لئے موقع میسر رہے، اس لئے منافق ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ایمان کو ظاہر کرے اور کفر کو دل میں باقی رکھے گویا حقیقت (ایمان) سے باہر آنے کے لئے ایک سوراخ (کفر) کو کھلا رکھے یا اعتقادی کذب ہے اور اسی قبیل سے اُس شخص کا حال ہے جو دوستی ظاہر کرتا اور دل میں دشمنی کو چھپائے ہوتا ہے اور یہ عملی جھوٹ ہے۔

بہرحال جو شخص حقیقت کے خلاف کسی امر کو ظاہر کرے تو وہ منافق اور قابلِ نفرت و ملامت ہے۔

تملق | انسان، نفع اور فائدہ کی اُمید میں ایک شخص کو خوش کرنے کے لئے اپنے اعتقاد کے خلاف اُس کی تعریف کرے تو اس کا نام "تملق" (چاپلوسی) ہے۔

نفاق اور تملق کی ضد "صراحت" (صاف دلی و اظہارِ حقیقت) ہے یعنی مخالف و موافق کے ساتھ دل سے گفتگو کرنا اور دل کی بات کو سچائی کے ساتھ ادا کرنا، دراصل یہ لفظ عرب کے محاورہ سے ماخوذ ہے جب دودھ خالص ہو اور اس میں جھاگ بھی باقی نہ رہا تو اس وقت "لبن صریح" بولتے ہیں۔

بہرحال صریح اور صاف دل وہی شخص ہے جو کھوٹ اور دھوکہ سے پاک اور جس کے ظاہر و باطن کے درمیان مطابقت ہو۔

لوگوں کو "صراحت" (صاف دلی) کے معنی میں کبھی مغالطہ بھی ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ "صاف دلی" کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ہر سچی بات ہر ایک انسان سے

کہہ دینی چاہئے حالانکہ یہ غلط ہے، اس لئے کہ بعض حالات میں کہنے کے مقابلہ میں خاموشی ہی بہتر ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن یہ ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے وہ حقیقت ہو نفاق نہ ہو۔

یہ کوئی صاف دلی یا صاف گوئی نہیں ہے کہ بلا ضرورت لوگوں کے احساسات کو مجروح کیا جائے اور اُن کے شعور کو تکلیف پہنچائی جائے، یا یہ کہ طبیب اپنے زیرِ معالجہ مریضوں کے ایسے امراض کو اُن پر ظاہر کرے جن کے ظاہر کرنے سے اُن مریضوں کی زندگی پر بُرا اثر پڑتا ہو

اسی طرح "صاف گوئی" اس کا نام بھی نہیں ہے کہ انسان اپنے اعمال و کردار پر فخر کرتا پھرے یا اپنے جی کا بھید یا اپنے گھر یا اپنے پڑوسی اور اپنے دوستوں کے بھید کو ظاہر کرے کیونکہ ایسے شخص کے ماسوا جو راز سننے کا حق رکھتا ہو ہرگز کسی پر اسرار ظاہر نہیں کرنا چاہئے بلکہ صاف دلی و صاف گوئی (صراحت) اس کا نام ہے کہ جب کبھی بھی کوئی بات زبان سے نکالو وہ "حق" اور "سچ" کے علاوہ اور کچھ نہ ہو۔

غرض اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن یہ ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے صاف اور حق ہو نفاق اور کذب نہ ہو۔

خُلفِ وعدہ بدترین جھوٹ میں سے ایک جھوٹ "خُلفِ وعد" (وعدہ خلافی) ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے اور نیت یہ ہو کہ پورا نہ کرے گا تو یہ بھی "جھوٹ" ہے اور اگر پورا کرنے کا تو ارادہ تھا مگر بعد میں بغیر کسی معقول عذر کے، یا ایسے واقعی عذر کے باوجود جس پر غالب آکر وعدہ پورا کیا جاسکتا تھا، اُس نے وعدہ کو پورا نہ کیا تو یہ بھی جھوٹ میں ہی شامل ہوگا کیونکہ وعدہ خلافی میں وعدہ کئے گئے انسان کو خواہ مخواہ نقصان پہنچانا ہے مثلاً اُس کے وقت کی بربادی یا غلط توقعات کا وجود،

وعدہ اصل میں "قرض" ہے لہذا جس طرح ادائے قرض ضروری ہے اسی طرح وفائے وعدہ بھی فرض اور ضروری ہے۔ اسی لئے ہمیشہ وعدوں میں میانہ روی کا خیال رکھنا چاہئے اور انسان کو اُسی حد تک وعدہ کرنا چاہئے جس کو وہ پورا کر سکے یا جس کے پورا کرنے کیلئے اُسمیں عزم و ارادہ کی طاقت موجود ہو۔

انسان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ کسی حال میں بھی اپنے اوپر جھوٹ کا دروازہ وا کرے بلکہ تمام کردار و گفتار میں سچ کو اپنے لئے فرض سمجھنا چاہئے۔

الکریم اذا وعد وفا — کریم النفس جب وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے

ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ ہر عمل و قول میں سچائی کا التزام سخت مشقت و تکلیف کا باعث ہے، اور اُس کے لئے بلاشبہ ریاضتِ نفس، قوتِ برداشت، صبر اور بہادری کی بہت زیادہ ضرورت ہے، اس لئے کہ انسان کو بعض مرتبہ روزمرہ کی زندگی میں ایسے نازک مواقع آتے ہیں کہ اُس کی کوتاہ نظری باور کراتی ہے کہ ان مواقع میں جھوٹ بولنا ہی مفید ہے اور اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہے حالانکہ اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہوتا اور وہ جھوٹ کو درست سمجھنے میں سخت غلطی کا مرتکب ہوتا ہے۔

انسان ایسے مواقع پر کس طرح کذب بیانی کے لئے دلائل لاتا ہے حسب ذیل مثالیں اس کے لئے قابلِ غور ہیں۔

(۱) ایک مبتدی نے فنِ شعر کی تعلیم حاصل کر لی شروع کی اور ایک ایسا قصیدہ لکھ کر پیش کیا جو ہمارے نزدیک اچھا نہیں ہے، تو اب ہمارا رویہ کیا ہونا چاہئے؟ یہ کہ سچ بولیں اور صاف صاف کہہ دیں کہ قصیدہ عمدہ نہیں ہے، معانی کے اعتبار سے کمزور ہے، بے جا تکلف اور کمزور بندش رکھتا ہے۔ اور ایسا کہہ کر اُس کو رنجیدہ اور مضمحل کر دیں اور نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دے، حالانکہ اگر اُس کی حوصلہ افزائی کیجاتی تو وہ بعد میں بہترین شاعر بن جاتا

یا یہ مناسب ہے کہ ہم جھوٹ بولیں اور اُس سے کہیں کہ یہ قصیدہ بہت عمدہ ہے بحیثیت بندش اور شوکت الفاظ کا حامل ہے تاکہ اُس کو خوشی حاصل ہو اور حوصلہ مندی کے ساتھ اُس میں لگا رہے، اور آخر کار اس سلسلہ کی بلندی حاصل کرلے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر جھوٹ سے بچنا چاہئے۔ پس اگر ہم شعر کے فن سے ناآشنا ہیں اور اس پر حکم لگانے سے قاصر تو اس طرح سچ کہہ دینا مناسب ہے۔

"میں اس فن میں وہ درجہ نہیں رکھتا کہ تم مجھ سے اس پر کوئی حکم حاصل کرو"

اور اگر اس فن کے حسن و قبح سے آشنا ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ قصیدہ کے جو اشعار واقعی اچھے ہوں اُن کی تعریف، اور جو نقد و پرکھ کے قابل ہوں اُن پر نرمی اور شیریں کلامی کے ساتھ تنقید کی جائے، تاکہ نقائص سے بچانے کے لئے اُس کی راہنمائی بھی ہو جائے اور دل شکنی حوصلہ شکنی کا بھی باعث نہ بنے۔

کیونکہ یہ ایسا "سچ" ہوگا جس سے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی اور اُس کیلئے وہ فائدہ ہے جو صریح جھوٹ میں نہیں ہو سکتا، دل کو اگر تکلیف ہو سکتی ہے تو کسی شے کو بالکل حقیر کر دینے سے ہو سکتی ہے یا ایسے "سچ" سے ہو سکتی ہے جو درشتی اور سخت کلامی سے ادا کیا جائے لیکن ایک طالب حقیقت کیلئے "مہذب تنقید" جھوٹی ملمع سازی کے مقابلہ میں بہت زیادہ مرغوب شے ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ ۔۔۔ ہمیشہ سچ کہو اگرچہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو

وسلم قل الحق ولو کان مرا

(۲) جنگ میں توریہ۔ جنگ کے موقعوں پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر حملہ کرنے کے وقت اپنے طرز عمل سے مقابل فریق کو یہ یقین دلاتی ہے کہ وہ اس جانب حملہ کا

ارادہ کر رہا ہے حالانکہ اس کا ارادہ دوسری جانب سے حملہ کا ہے یا ایک جانب سے اس طرح حملہ کرتا ہے کہ مقابل اس کے دفاع میں منہمک ہو جائے اور حقیقت حال سے بے بہرہ رہے اور یہ دوسری جانب سے اچانک سخت حملہ کر دے " جو اس کا اصل محاذِ جنگ ہے " تو کیا ایسی صورت میں ہم کو یہ چاہئے کہ "سچ" کو ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اس طرح جو کامیابی حاصل ہونے والی ہے اس کو ضائع اور برباد کر ڈالیں، حالانکہ یہ مشہور مقولہ ہے کہ

الحرب خدعۃ " لڑائی دھوکا ہے

سو اس کا جواب یہ ہے کہ جنگ میں یہ طرزِ عمل دراصل جھوٹ نہیں ہے اس لئے کہ اعلانِ جنگ سے ایک قوم دوسری قوم پر یہ واضح کر دیتی ہے کہ اب ہمارے تمہارے درمیان سمجھوتہ اور گفتگو کا موقعہ نہیں رہا۔ اور جب باہمی سمجھوتہ اور افہام و تفہیم کا معاملہ ہی نہ رہا تو پھر جھوٹ کیسا؟ کیونکہ اعلانِ جنگ کے تو یہی معنی ہیں کہ جس قدر ہم میں طاقت ہے ہم دشمن پر حملہ کئے بغیر نہ رہیں اور وہ تمام طریقے اختیار کریں جو عدل و نصفت سے متجاوز نہ ہوں۔ اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو دوسرے سے یہ کہے کہ "میں تجھے ایک جھوٹا قصہ سناؤں گا" اور پھر وہ اس کو سنائے تو یہ جھوٹ نہیں کہلائے گا اس لئے کہ قصہ گو اپنی اس خبر میں اعتقاد کے خلاف نہیں کہہ رہا ہے اب اگر سننے والا اس کے باوجود اس قصے کو صحیح سمجھنے لگے تو قصور سمجھنے والے کا ہے کہنے والے کا نہیں ہے۔

(۳) ان دونوں صورتوں سے زیادہ تیسری صورت نازک ہے جو کہ اکثر پیش آتی ہے اور وہ یہ کہ ایک عورت کے ایک لڑکا ہے جو مثلاً "سل" میں مبتلا ہے اور وہ اس کی تیمارداری اور خبرگیری میں مصروف ہے اور اس سے پہلے اس کا ایک لڑکا اسی مرض "سل" میں بیمار ہو کر مر چکا ہے" وہ طبیب سے سوال کرتی ہے کیا اس کو "سل" ہے؟ اور ساتھ ہی

پریشان ہے اور کپکپا رہی ہے کہ کہیں طبیب "ہاں" نہ کہہ دے۔

تو اب طبیب کا کیا فرض ہے؟ یہ کہ جھوٹ بولے اور کہہ دے کہ "نزلہ زکام ہے" تاکہ اس کی قوت لوٹ آئے، اور وہ اپنے بچہ کی خبر گیری کے قابل ہو سکے جس کو ماں کی خبر گیری کی سخت حاجت ہے۔ یا سچ کہہ دے اور انجام یہ نکلے کہ اُس کی قوت جاتی رہے اور مریض پر بھی اس قدر ناامیدی کا بوجھ پڑ جائے کہ وہ جان سے ہی جاتا رہے" تو اگر کوئی کوتاہ بیں اس سانحہ کو سنے اور حالت پر غور کرے تو وہ فوراً یہ حکم لگا دیگا کہ ایسے وقت میں جھوٹ بولنا فرض ہے

لیکن اگر وسعتِ نظر سے کام لیا جائے تو اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ طبیب کے "دروغ مصلحت آمیز" کے بعد لڑکا صحت یاب ہو جائے گا اور اُس کی والدہ کے دل میں یہ بیٹھ جائے گا کہ لڑکے کو اگرچہ "سل" تھی مگر طبیب نے میری خاطر سے نزلہ بتا دیا تھا۔

اب اگر کسی وقت اُس لڑکے کو "نزلہ" ہوگیا اور طبیب نے سچ کہتے ہوئے سختی کے ساتھ یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ لڑکے کو واقعی "سل" نہیں ہے بلکہ "نزلہ" ہے تب بھی اُس عورت کو طبیب کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ یہی سمجھتی رہے گی کہ لڑکے کو "سل" ہے مگر طبیب میری تسکین کے لئے نزلہ بتا رہا ہے نیز اگر وہ مریض کی بجائے تیماردار کو اصل حقیقت سے آگاہ نہ کرے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ تیماردار مریض کی تیمارداری اس طرح نہ کر سکے گا جو ایک سل کے مریض کے لئے ازبس ضروری ہے۔

اور اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اطبا نے اپنا یہی طریق کار بنا لیا ہے تو ان کی تجاویز امراض پر سے اعتماد ہی جاتا رہے گا۔

تو یہ ایسا جھوٹ ہے جو "دروغ مصلحت" کے بتائے ہوئے معانی کو بھی مہمل کر دیتا ہے اور لوگوں کے درمیان اعتماد اور بھروسا اٹھا دیتا ہے" اس لئے انسان کے لئے ازبس

ضروری ہے کہ وہ کسی شے پر حکم لگانے سے پہلے وسعتِ نظر کے ساتھ یہ دیکھ لے کہ اس کی وجہ سے مستقبل قریب یا بعید میں کس قدر نقصان اور مضرت کا اندیشہ ہے۔"

پس طبیب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصل حقیقت ظاہر کرنے کے لئے تعبیر میں جو الفاظ بہتر ہوں استعمال کرے۔ اور مریض، اور اُس کے کنبہ کے لئے "اپنی تشخیص کے اندازہ کے مطابق" اُمید و توقع کا دروازہ کھلا رکھے، لیکن "حق اور سچ" کو کسی طرح ہاتھ سے نہ دے مثلاً یوں کہے۔ آثار اگرچہ ایسے پائے جاتے ہیں تاہم خطرہ اور خوف کی حالت نہیں ہے دوا اور احتیاط لازم ہے۔

اس کے علاوہ اگر سچائی بعض افراد کے لئے پیامِ موت بھی ثابت ہوتی ہو اور جھوٹ ان کی نجات کا باعث بنتا ہو ______ اگرچہ ہم اپنی روز مرّہ کی زندگی میں ان ہر دو امور سے قطعاً واقف نہیں ہیں ______ تو راہِ صداقت، معانیٔ لغت کی حفاظت، اور انسانوں کے باہمی وثوق و اعتماد کی خاطر کیوں نہ ہم ان تھوڑی سی جانوں کو قربان کر دیں۔ اور جب کہ "سلطنت" کی خاطر ہزاروں کی قربانی درست سمجھی جاتی ہے تو کیا چند نفوس کو حفاظتِ حق کی راہ میں بھینٹ چڑھا دینا، اور اسی طرح ایک محدود نقصان برداشت کر لینا نادرست ہو سکتا ہے!

لہٰذا اس بارہ میں اختلاف کو ہرگز جگہ نہ دینی چاہیئے، اور ہم کو خود پر لازم کر لینا چاہیئے کہ ہر حالت میں اور ہر موقع پر "سچ" کے علاوہ دوسری کوئی راہ اختیار نہ کریں گے۔

شجاعت

شجاعت | ضرورت اور حاجت کے وقت مصائب و خطرات کا ثبات قدمی کے ساتھ مقابلہ "شجاعت" کہلاتا ہے، اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ شجاعت بے قید "بے خوفی" کا نام ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جو شخص مردِ آخر بیں اور نتائج پر حق نگاہ ہو اگر وہ مستقبل میں ان نتائج کے پیش آنے سے خائف ہے مگر سامنے آجانے پر ثابت قدمی کے ساتھ اُن کو انگیز کرتا اور اُن کا مقابلہ کرتا ہے تو بلاشبہ وہ "شجاع" ہے۔

غرض جب تک بھی کوئی شخص توقع اور محل کے حسب حال باہمت کارگزار ثابت ہو وہ "مردِ شجیع" ہے۔

پس وہ مردِ عاقل جو خطرہ دیکھ کر پریشان اور غیر مطمئن نظر آتا ہے مگر نتیجہ میں نفس پر قابو پاکر ادائے فرض کے مناسب جان کر بے خوفی کے ساتھ خطرہ میں کود پڑتا ہے وہ بھی "بہادر" اور "فضیلتِ شجاعت" کا حامل ہے اور جو انجام پر نظر رکھ کر اور عقل و دانش کو راہنما بناکر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اس وقت خطرہ سے بچنا ہی بہتر طریق کار ہے اور خود کو خطرہ سے محفوظ رکھتا ہے تو وہ بھی یقیناً "شجاع" ہے۔ اسی طرح سالارِ لشکر کا جنگ کے اصول پر پسپا ہونا یا لشکر کو خطرہ میں ڈال دینا دونوں طریق کار حسبِ موقعہ داخلِ "شجاعت" ہیں نہ کہ خوف و بزدلی یا بے جا تہور البتہ اس نے اگر موقع اور محل کی مناسب راہ کو چھوڑ دیا یعنی جس جگہ اس کو قرار کرنا چاہئے تھا وہاں فرار کیا، یا جس جگہ مقابلہ کرنا چاہئے تھا وہاں سے بھاگ نکلا تو ان سب صورتوں میں وہ شخص "نامرد" اور "بزدل" کہلائے گا اور ہرگز شجاع کہلانے کا مستحق نہیں سمجھا جاسکے گا۔

بہرحال شجاعت، نہ اقدام وجوش پر موقوف ہے اور نہ خوف وعدم خوف پر بلکہ اس کا مدار "ضبط نفس" اور "موقع کے مناسب عمل" پر ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :-

لیس الشدید بالصرعۃ انما الشدید الذی یملک نفسہ عند الغضب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کشتی میں کسی کو پچھاڑ دینا اصل بہادری نہیں ہے بلکہ بہادر وہ ہے جو غضب وغصہ کے وقت ضبط نفس کا ثبوت دے -

تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کہ انسان ہر قسم کے خوف سے بے پرواہ ہو کر بالکل ہی بیباک بن جائے بلکہ بعض صورتوں میں خوف ہی "فضیلت" سمجھا جاتا ہے اور بے باکی "رذیلہ" سمجھی جاتی ہے مثلاً سیاسی اہم اعلان یا کسی امر عظیم پر اقدام سے قبل حزم واحتیاط کا خوف کی شکل میں نمودار ہو جانا اسلئے مفید ہے کہ اس طرح مسئلہ کی اصل حقیقت تک پہنچنے اور طبیعت کو ادھر متوجہ کرنے میں آسانی ہو جائیگی اور اسکی ذاتی رائے پس پشت پڑ جائے گی -

اور یہ بھی "فضیلت" ہی میں شمار ہے کہ معاملے کے بروئے کار لانے میں وہ اس لئے تامل کرے کہ معاملے کے مقابلہ میں اس کی ہتک اور تحقیر زیادہ وزنی ہے اس لئے اگر انسان ایسے موقعہ پر اپنی ہتک عزت وناموس کے متعلق خوف زدہ ہو اور یہ بے باکی اور بے خوفی ہرگز شجاعت اور فضیلت نہیں بن سکتی کہ بے جھجک شراب خانہ میں شراب پینے پہنچ جائے اور شارع عام پر بے دھڑک جوا کھیلنے لگے، بلکہ شعور ودماغ کا فتور سمجھا جاتا ہے -

درحقیقت قابل مذمت بزدلی یا ذلیل قسم کا خوف یہ ہے کہ انسان اعتدال سے گزر کر پستی کی جانب چلا جائے یا خوف دلانے والی شے کے متعلق دل میں ہول بیٹھ جائے، مثلاً ہر ایک انسان کاٹ کھانے والے کتے کے حملہ یا برقی تار کے مہیب شعلوں میں جھلس جانے

یا موٹر اور ریل سے کچل جانے، یا گھر میں آگ لگ جانے، یا کسی مصیبت میں پھنس جانے کے لئے، موت لت نہ ہے اور اسی لئے وہ ان چیزوں سے خوف کھاتا ہے تو یہ بزدلی نہیں ہے یہ خوف اگر "دہشت" کی صورت اختیار کرلے، اور ان ہلاکتوں میں پڑ جانے کے تصور سے دل ڈرنے لگے حتیٰ کہ فرض اور ڈیوٹی سے بھی جی چرا جائے تو یہ سرتاسر بزدلی اور نامردی ہے۔

ایسا شخص ڈوب جانے کے خوف سے ہرگز کشتی پر سوار نہ ہوگا، اور اگر وطن میں کوئی کام میسر نہ ہو تب بھی موت کے ڈر سے سفر تک نہ کرے گا، لیکن بہادر اس قسم کے بُرے احتمالات کی پرواہ نہیں کرتا اور ثبات قدمی کے ساتھ اپنے ادائے فرض میں مصروف رہتا ہے اور اگر یہ مصائب پیش آجائیں تو اُس کا دل خوف سے اڑنے نہیں لگتا، بلکہ وہ ان پر صبر کرتا ہے اور اولوالعزمی کے ساتھ اُن کو برداشت کرتا ہے، اور اگر وہ بیمار ہو جاتا ہے تو وہم کی وجہ سے وہ اپنے مرض کو بڑھنے نہیں دیتا، اور اگر اُس پر کوئی مصیبت آجائے تو وہ بہادری کے ساتھ اُس کا مقابلہ کرتا اور سخت سے سخت مصیبت کو بھی خفیف سمجھنے لگتا ہے،

الحاصل بہادر اُس نڈر بیباک کو نہیں کہتے جو ایسی چیزوں سے بھی نہ ڈرتا ہو جن سے ڈرنا چاہیے، اور نہ اُس بزدل کو کہتے ہیں جو ان چیزوں سے بھی خوف کھاتا ہو جن سے خوف نہ کھانا چاہیے یا اس قدر خوف زدہ ہو جائے کہ "فرض" اور "ڈیوٹی" کو بھی چھوڑ بیٹھے۔

نیز بہادری صرف جنگ کے میدانوں میں موجود رہنے، اور ہتھیاروں کو کام میں لانے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اکثر روز مرہ کے امور میں بھی ایسے مواقع موجود ہیں جن میں میدان جنگ کی بہادری کے مقابلہ میں کم شجاعت کا مظاہرہ نہیں ہوتا، مثلاً فائر بریگیڈ کے عمال، اطبا، کان کن، سمندری ماہی گیر، جہازوں کے کپتان، ملی و وطنی رضا کار، یہ اور ان جیسے دوسرے خدام خلق۔ "بہادر" اور "شجاع" ہی کی فہرست میں داخل ہیں، جو فوجی سپاہیوں کی طرح خطرات کو انگیز کرتے

اور مصائب و شدائد کا صبر و سکون کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ سب سے بڑی بہادری مصیبت اور سختی کے وقت دل کا اطمینان اور حاضر حواسی ہے، اس لئے بہادر وہ ہے کہ جب اس پر سخت وقت آئے تو اپنے اطمینان اور بیداری حواس کو نہ کھو بیٹھے، بلکہ قابلیت اور ثبات قلبی سے اس کا مقابلہ کرے، اور ذہنی بیداری اور مطمئن عقل کے ساتھ اس کو انجام دے۔

ایک شخص دیکھتا ہے کہ اس کے مکان میں آگ لگ رہی ہے، یا چور اس کے گھر میں گھسے ہوئے ہیں، یا ریل سے ایک آدمی عنقریب کٹ جانے والا ہے، یا کشتی عنقریب ڈوب جانے والی ہے، سو اگر ان حالات میں اس کی عقل گم ہو گئی، اس کے حواس مختل ہو گئے، اس کی قوت صواب دید جاتی رہی، آنکھیں حیران رہ گئیں، اور وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کیا کرے، تو وہ شخص بزدل ہے، اور اگر وہ اپنے نفس پر قابو یافتہ، اور مطمئن قلب رہا، اور ان امور میں بہتر طریقہ کار کو عمل میں لایا تو یہ شخص بڑا بہادر اور شجاع ہے۔

عبد الملک بن مروان کی ایک خوبی جو اس سلسلہ میں بہت مشہور ہے۔

ایک دن اس کے پاس ابن زیاد کے قتل اور اس کے لشکر کی شکست کی اطلاع پہنچی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فلسطین پر قبضہ کر لیا اور روم نے بھی امیر کے خلاف بغاوت کر دی اور روم کا بادشاہ بھی شام کی طرف روانہ ہو گیا ہے

ان تمام وحشتناک اطلاعات کے باوجود نہ اس کا دل پریشان ہوا اور نہ اس کے حواس پراگندہ ہوئے، اور اس پورے دن میں وہ مطمئن رہا، اور خوش چہرہ پایا گیا، پھر روم کے بادشاہ کو تاوان خراج میں مشغول کر لیا، اور فلسطین پر لشکر بھیج کر دوبارہ قبضہ کر لیا، اور خود دمشق پہنچ کر اپنے مخالفین کو شکست دے دی۔

شجاعتِ ادبیہ جسمانی شجاعت اگرچہ بہت اہمیت رکھتی ہے تاہم اس دور میں جبکہ تمدن معراجِ ترقی پر ہے شجاعت کے ایک اور معنی بھی پیدا ہوگئے ہیں جس کا نام "شجاعتِ ادبیہ" ہے۔

اگر کسی شخص سے لوگ بدظن ہیں اور اُس کو جھوٹی تہمتوں کا نشانہ بنائے ہوئے ہیں یا اُس کی راست گوئی اُس پر عوام و خواص کے غیظ و غضب کا طوفان لائے ہوئے ہے یا اُس کی حق مقال حکام کے غیظ و عناد کا باعث بنی ہوئی ہے اور ان تمام صورتوں میں ملامت کرنے والوں سے بے خوف ہو کر اگر اپنی اُس رائے کو جس کے حق ہونے کا اُس کو یقین ہے علانیہ ظاہر کرے اور اس راہ میں تمام مصائب و آلام سے دوچار ہونے کے باوجود تحمل، صبر اور برداشت کے ساتھ اعلانِ حق پر قائم رہے تو اس بے خوفی اور شجاعت کا نام "شجاعتِ ادبیہ" ہے۔

ایک مردِ بہادر کا فرض ہے کہ اگر اس کی رائے علماءِ عصر، عامۃ الناس، حاکم و بادشاہ یا لیڈر و قوم کے خلاف ہو تو پیش آمدہ مصائب اور ہولناک تکالیف سے چشم پوشی اور اُن کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنی رائے کو علانیہ طور پر ظاہر کر دے اور جب تک اس کو دلائل کی روشنی میں اپنی رائے کے بطلان کا یقین نہ ہو جائے کسی بھی خوف سے مرعوب ہو کر اس کو ترک نہ کرے

مگر یہ بھی ضروری ہے کہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کو مہذب اور عمدہ طریق پر واضح کرے اور اگر اس کے باوجود بھی لوگ حق کی تلخی سے تلخ کام ہوں تو پروا نہ کرے اور اگر اپنی رائے کی غلطی اور خطا کا یقین ہو جائے تو اس کا فرض ہے کہ فوراً اس سے رجوع کرے اور غلط رائے کو ترک کر دے خواہ اس رجوع اور ترک میں اس کو سخت سے سخت تکالیف ہی کیوں نہ برداشت کرنی پڑیں اور وقت کی مصلحت رجوع کو غیر مناسب ہی کیوں نہ سمجھتی ہو۔

ایسے بہادر انسانوں سے دنیا کی تاریخ بھری پڑی ہے جنہوں نے قولِ حق اور نصرتِ حق کی خاطر اپنی جان، عزت و مال سب کو قربان کر دیا ہے اور سچائی کے عشق

اور اس کی زندگی میں ہر قسم کے مصائب و تکالیف کو برداشت کیا اور طرح طرح کے عذاب کی تلخیوں کو شہد کے گھونٹ کی طرح پیا ہے اسلئے کہ انکو حق اور سچائی اپنی جان و آبرو سے زیادہ عزیز تھے

اس جماعت میں سب سے پہلا اور سب سے اونچا مقام انبیاء و مرسلین (علیہم السلام) کا ہے اور اس کے بعد "شہداء" اور "علماء کاملین" کا ہے

اُن کو امرِ حق کے سلسلہ میں سخت سے سخت تکالیف دی گئیں، اور انھوں نے ان کو نہایت صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا، اور حمایت حق اور مخلوق کی بہتری کے لئے اپنی جان و مال تک کو تج دیا۔

نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ جب اُن کے چچا ابو طالب نے قریش کی قاتلانہ دھمکیوں سے تنگ آ کر آپ کو نصیحت کی کہ لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ کا پیغام نہ سناؤ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔

> اے چچا جو! اگر وہ (مشرکین) میرے داہنے ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں اور یہ چاہیں کہ میں اس (تبلیغ) کو چھوڑ دوں تو جب تک (حق تعالیٰ اسکو غالب نہ کر دے یا میں اس "تبلیغ حق" میں جاں بحق نہ ہو جاؤں، ہرگز اس کو نہیں چھوڑ سکتا۔

حمایتِ حق و صداقت کی راہ میں انبیاء (علیہم السلام) اور شہداء و صالحین (رحمہم اللہ) کے علاوہ دنیا کی جن مشہور شخصیتوں نے مقام بلند حاصل کیا اُن جانباز بہادروں کی صف میں یونان کا مشہور حکیم اور فلسفی سقراط بھی ہے اُس نے اَتھنیا (پایہ تخت یونان) کے نوجوانوں کو اپنی تحقیقات علمی سے سیراب کیا۔ اور اُن کی عقلوں میں روشنی پیدا کرنے اور ان کے اخلاق کے بہتر بنانے میں بہت زیادہ جد و جہد کی مگر جب اُس کی عمر ستر سال ہوئی تو اُس پر تہمت لگائی گئی کہ وہ یونان کے معبودوں سے انکار اور نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے "اَتھنیا"

کی عدالت نے اُس کی موت کا فیصلہ کر دیا اور ۳۹۹ ق م میں اُس کو زہر کا پیالہ پینا پڑا،

اُس کے اختیار میں تھا کہ وہ آپ کو بچا لیتا، اور یہ اقرار کر لیتا کہ آئندہ وہ اپنی تعلیم کو جاری نہ رکھے گا، مگر اُس نے "قول حق" اور "سچی بات" پر اصرار کیا، اور اپنی جان کو تسلیم حق پر نثار کر دیا۔

عرب کی تاریخ میں بھی اس کی بہت مثالیں ملیں گی، مثلاً مشہور فلسفی اور حکیم ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ) فلسفہ کے انہماک کی بدولت معتوب و مقہور قرار دیا گیا، اور اسکی وجہ سے اول "قید" بھگتی اور بعد جلا وطن ہوا، مگر ان میں سے کوئی ایک مصیبت بھی اُسکو اپنے عزم سے نہ ہٹا سکی۔

علوم دینیہ کے مشہور امام "احمد بن حنبلؒ" متوفی ۲۴۱ھ نے خلق قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلیفہ "مامون" کے ہاتھوں کس قدر اذیتیں برداشت کیں؟ مامون روز و شب میں متعدد بار تازہ دم جلادوں سے کوڑے لگواتا، قید و بند میں مبتلا رکھتا، اور اپنے گمان کے مطابق ہر طرح ذلیل کرتا تھا مگر اُس "مرد مجاہد" نے کلمۂ حق کو نہ چھوڑا اور اُس کی سربلندی کے لئے پائے استقامت کو مضبوط رکھا۔ اور قتل کا حکم پانے کے باوجود اُس کو وہ استقامت نے قطعاً لغزش نہ کھائی اور اس ثبات قدمی کی بدولت آخر کار فائز المرام ہوئے۔

امام مالکؒ، امام اعظم نعمان بن ثابتؒ کے مصائب کی داستان بھی کچھ کم عبرت انگیز نہیں ہے مگر صبر و عزیمت کا وہ قانون جو ایسے ہی "ارباب حق" کا حصہ ہے ان کی زندگی کا نصب العین رہا اور ان کے آخری سانس اسی کو اپنا حرز جان بنائے رہے۔

اسی طرح متاخرین میں امام نسائیؒ، امام بخاریؒ، امام الحرمینؒ، اور بعد میں سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسمٰعیلؒ جیسے علماء حق نے اسی اعلان حق کے لئے سخت سے سخت اور جانگسل تکالیف برداشت کیں اور اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا دل و جان سے امتثال کر کے خلف

کے لئے نمونۂ حسنہ دے گئے۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
افضل الجہاد من قال کلمۃ حق	فرمایا کہ سب سے بلند جہاد اُس شخص کا ہے
عند سلطان جائر	جس نے ظالم بادشاہ کے سامنے کلمۂ حق کہا

اور مشہور فقیہ محدث "ابن تیمیہ" (متوفی ۷۲۸ھ) نے جب علماءِ زمانہ کے خلاف بعض مسائل اجتہادیہ میں اپنی رائے کا اعلان کیا تو علماءِ عصر نے بادشاہ سے اُن کی برائی کی اور بادشاہ نے اُن کو جیل میں بھیج دیا، مگر وہ "جیل" میں بھی تصانیف کتب میں مشغول رہے اور اپنے مذہب کی تائید، اور مخالف علماء کے دلائل کی تردید میں کتابیں لکھتے رہے اور جن مسائل کو حق سمجھتے تھے اُن میں سلطان، علماءِ عصر، اور عوام، کی مخالفت کی مطلق پرواہ نہ کی۔

اور عہدِ متوسط، اور عہدِ آخر میں بھی اگر علماء میں سے ایک جماعت ایسی نہ ہوتی جو احقاقِ حق کے لئے برابر جان ومال کی قربانی کرتی رہی تو آج "علم کی روشنی" اور "تمدن کی فراوانی" جس طرح نظر آرہی ہے ہرگز نظر نہ آتی،

مثلاً گلیلو اٹلی کا ایک مشہور منجم عالم ہے (۱۵۶۴-۱۶۴۲ء) اُس نے جب "دوربین" ایجاد کی اور اُس کے ذریعہ سے یہ معلوم کیا کہ حرکت کرنے والے صرف چند ستارے ہیں، اور یہ کہ چاند میں زمین کی طرح پہاڑ بھی ہیں اور میدان بھی، اور اُس نے سورج میں دھبے دریافت کئے اور بطلیموس کی تعلیم کے خلاف کہ زمین ساکن اور کائنات کا مرکز ہے اس نظریہ کا اعلان کیا کہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے تو ان دعووں پر پادریوں نے اُس کی مخالفت کی اور اُس کے خلاف ناراضی کا ایک طوفان برپا کر دیا، اور اُس کو مجبور کیا کہ وہ اس تعلیم سے باز آجائے، مگر وہ حق کے اس اعلان سے باز نہ رہ سکا، اور آخر کار گرفتار ہوا اور جیل میں ڈال دیا گیا

اور اُن تعلیمات کی بدولت، جو آج ہر مدرسہ میں طلبہ حاصل کر رہے ہیں، اُس نے سخت سے سخت مصائب برداشت کیے۔

اور اٹلی کا مشہور فلسفی کامپانلا (۱۵۶۸ء-۱۶۳۹ء) اپنی جدید تعلیمات کی بدولت بعض پادریوں اور حکام کا مورد عتاب اور موجب غیظ و غضب بنا، کیونکہ وہ کہتا تھا۔

ہم یہ قدرت رکھتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش جو اشیاء ہیں جیسے درخت، پھول، پہاڑ نہریں، وغیرہ ان سے ہم اپنی علمی قابلیت کو، ارسطو کی طرح کے قدیم فلاسفر کی تعلیم کے مقابلہ میں، زیادہ بڑھائیں۔

اور اُس کا یہ بھی نظریہ تھا

موجودہ نظام، جو کہ پبلک اور جمہور پر استبداد کے ذریعہ قائم ہے، اس سے بہتر ایک اور نظام حکومت ہے جس کا پبلک میں نافذ ہونا ضروری ہے

ان اقوال کی بدولت اُس کو قید میں ڈالا گیا، اور وہاں سخت اذیتیں پہنچائی گئیں اور پچیس سال قید خانہ ہی میں محبوس رکھا گیا، اور پھر نجات ملی۔

انیسویں صدی کے مرد حق "شیخ الہند" نے موجودہ دور انقلاب کی بنیاد کلمہ حق ہی پر رکھی اور برٹش حکومت کے انتہائی مظالم، اور مالٹا کی طویل اسارت و قید تنہائی نے کسی طرح اُس ہستی کو اس اعلان حق سے باز نہ رکھا "کہ جنگ عظیم میں برطانیہ کا ساتھ دینا اور ترکوں کے خلاف ہتھیار اُٹھانا سب سے بڑا گناہ ہے اور اپنے وطن کی غلامی کو مضبوط کرنے، اور اسلامی ممالک کو غلام بنانے کے لئے مدد کرنا کفر کا اقدام ہے"

بہر حال ہمارا فرض ہے کہ ہم حق پر ڈٹ جائیں، اُس کا اعلان کریں، اُس کی مخالفت کی مقاومت پر ثابت قدم رہیں اور اُس کے ایسے عاشق و دلگیر ہو جائیں کہ اس راہ میں

ہر قسم کی تکالیف و مصائب سہنے اور جان تک قربان کر دیتے میں دریغ نہ کریں اور اس طرح اپنے ذکر کو "نیک یادگار" بنا جائیں۔

"شجاعت ادبیہ" کی ایک نوع یہ بھی ہے کہ انسان، دوسروں کی بھلائی اور خیر خواہی کی خاطر اپنی لذت و راحت کو تج دے اور اس راہ میں ہر قسم کے رنج و الم اور دکھ درد کو سہے مثلاً کسی قوم میں اگر کوئی اخلاقی مرض پیدا ہو جائے تو یہ اُس سے تکلیف محسوس کرے اور ایک طبیب کی حیثیت میں ان مریضوں پر رحم کھاتے ہوئے پیدا شدہ اخلاقی مرض کا علاج شروع کر دے اور اپنی زندگی کی خدمات کو اس کے لئے وقف کر دے تو بلاشبہ یہ "شجاع" ہے اور فضیلت شجاعت کا حامل۔

اُس کا فرض ہے کہ اول اس مرض اور مرض کے اسباب کی چھان بین کرے اور پھر اس کی اصلاح کے لئے قدم اُٹھائے اور تمام رکاوٹوں کو دور کر کے مرد بہادر کی طرح اپنے فرض کو انجام دے۔

مثلاً وہ دیکھتا ہے کہ قوم کے نوعمر بچے دس سال ہی کی عمر میں کم سے کم اُجرت پر زیادہ سے زیادہ وقت میں اور گندہ مقامات پر مصروف محنت ہیں اور سرمایہ دار اور کارخانوں کے مالک نہ ان پر رحم کھاتے اور نہ شفقت برتتے ہیں اور آخر کار وہ اسی ضعف اور جہالت میں جوان ہو جاتے اور اپنے سے نیچے طبقہ کے لوگوں پر اسی قسم کی سختیاں کرنے کے عادی بن جاتے ہیں جس طرح اُن پر سختیاں کی جاتی رہی ہیں۔

یا وہ بازاری لوگوں کی اولاد کو دیکھتا ہے کہ وہ اس حالت میں نشو و نما پاتے ہیں کہ نہ انھیں علم نصیب، نہ صحیح عمل کی توفیق، اور انجام کار وہ جرائم پیشہ ہو جاتے اور امن عامہ کے لئے مضرت رساں، اور خدا کی زمین پر فساد انگیزی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔

یا مفلس مزدوروں کو دیکھتا کہ وہ طرح طرح کی جسمانی اذیتیں اور کلفتیں جھیل رہے ہیں، وہ محنت زیادہ اٹھاتے اور حاصلات کم پاتے ہیں ان کو کام ملنے میں بھی سخت مزاحمتوں کا سامنا ہوتا ہے اور مجبور ہو کر سخت سے سخت گرفت کو بھی برداشت کرتے ہیں، ایسے ناصاف مکانوں میں رہتے ہیں جو صحت کیلئے مضرت رساں اور بسا اوقات متوسط طبقے کے مکانوں کے اعتبار سے گراں کرایہ رکھتے ہیں۔ اکثر ان کو کھانے کی اشیاء اور روشنی کی قیمت بھی مالداروں سے زیادہ گراں پڑتی ہے اس لئے کہ وہ مجبوراً ایسے وقت میں قلیل مقدار میں خریدتے ہیں جبکہ اجناس یا اشیاء بہت کم مقدار میں رہ جاتی ہیں اُن میں امراض، اور اموات کی کثرت رہتی ہے، اور وہ اگر کام سے بیکار رہتے ہیں تو زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اس لئے کہ کام کے زمانہ میں وہ اتنی زیادہ اُجرت نہیں پاتے کہ جس میں سے وہ روزانہ معاشی ضروریات کے بعد کچھ پس انداز کر سکیں، اُن کے مکانوں اور محلوں کی گندگی کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا اور اُن کا تندرست رہنا سخت دشوار ہو جاتا ہے نیز امراض کی کثرت کے باوجود بیشتر اُن کا سارا کنبہ ایک ہی کوٹھری میں رہنے پر مجبور ہوتا ہے اور جب اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنے گردوپیش گلا گھونٹنے والی فضا، شراب، بدمستی و بدخلقی، سوال و غربت، اور جھوٹ، کو پاتے ہیں جو اُن کے آباواجداد کی بدحالی، اور فقر کا ثمرہ ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ بھی اس زندگی کو اپنے اختیار سے نہیں بلکہ جبر و قہر سے قبول کر لیتے ہیں۔

پس جس شخص نے یہ سب کچھ دیکھا یا اسی قسم کے اور اجتماعی امراض کو پایا، اور اُس نے اپنی زندگی کو اُس کے علاج میں لگا دیا، اور قومی مصالح پر اپنی مصلح کو قربان کر دیا، اور اس راہ میں جو سختیاں پیش آئیں اُن کو سہہ گیا، اور جن مصائب نے اُس کا مقابلہ کیا وہ اُن پر غالب آ گیا تو وہ اُس سپاہی سے جو جنگ کی آگ کے شعلوں میں کھڑا ہوا ہے" زیادہ بہادر اور شجاع ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دین اور قوم کی صحیح اور حقیقی خدمت کا خلاصہ دوسروں کی خیر خواہی

اور فلاح و بہبود ہی میں مضمر ہے اور اس خدمت پر استقامت ہی سب سے بڑی بہادری اور "فضیلتِ شجاعت" کا شاہکار ہے

بزدلی کا علاج | "شجاعت" کے خلاف صفت کا نام "جُبن" (بزدلی) ہے اور یہ فضیلت نہیں بلکہ "رذیلہ" ہے اور اخلاقِ حسنہ کے لئے مہلک جرثومہ۔

واضح رہے کہ بہادری اور بزدلی اور اسی قسم کے دوسرے فضائل و رذائل کا مدار، وراثت اور تربیت (ایک ساتھ) دونوں پر ہے اس لئے کہ جس طرح ہم آباء و اجداد سے شجاعت و بزدلی کا تخم ورثہ میں پاتے ہیں اسی طرح ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیئے کہ ان صفات میں تربیت کے اثر کو بہت دخل ہے، پس اگر تربیت صالح ہے تو وہ بہادر کی بہادری میں اضافہ کر دیگی اور بزدل کی بزدلی میں کمی لائے گی، اور اگر تربیت کے ذریعہ ایک بزدل کا مناسب اور کامیاب علاج کیا جائے تو وہ اس مرض سے صحتیاب بھی ہو سکتا ہے لیکن امراضِ جسمانی کی طرح بزدلی بھی ایک اخلاقی مرض ہے اور جس طرح تمام امراض کا حال ہے اسی طرح ہر ایک بزدلی کا علاج ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا اسلئے ضروری ہے کہ اول اس کا سبب معلوم کیا جائے اور پھر مناسب حال علاج تجویز کیا جائے۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بزدلی کا سبب "کسی شئے کی حقیقت سے ناواقفیت" بن جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس کا علاج صرف یہ ہے کہ اس شئے کا صحیح علم حاصل ہو جائے مثلاً ایک شخص تاریکی میں کوئی بھیانک صورت دیکھتا ہے تو گھبرا اٹھتا اور حد سے زیادہ خوفزدہ ہو جاتا ہے لیکن جب اس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ در حقیقت وہ صورت لکڑی یا پتھر ہے تو اس وقت اس کے قلب سے خوف دور ہو جاتا ہے چنانچہ بیشتر تاریکی میں بھوت سے ڈرنے والوں کو یہی پیش آتا ہے۔

اور اس کے قریب قریب بزدلی کا ایک سبب کسی شے سے "غیر مانوس ہونا" ہے جیسا کہ یہ بھی بہت سے موقعوں پر بزدل بنا دیتا ہے، پس جب تک انسان کسی شے کو دیکھ نہ لے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اس معاملہ میں بزدل ہی رہتا ہے مثلاً ایک طالب علم جس نے ابھی تقریر کا ملکہ پیدا نہیں کیا ہے وہ اگر کسی روز تقریر کو کھڑا ہو جائے تو اُس کی آواز بھرا جائیگی تھوک خشک ہو جائے گا، اور اُس کا جسم کانپنے لگے گا۔ اور اسی طرح جو شخص مجالس میں نشست و برخاست اور لوگوں کے ساتھ خلط ملط کا عادی نہ ہو، وہ انسانوں سے گھبراتا ہے اور بزدلی اُس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تنہائی اختیار کرے، اور اگر اُس کو کہیں لوگوں کے ساتھ کبھی جمع ہونے کا موقع ہو جائے تو اس پر ندامت طاری ہو جاتی، اور اُسکی حرکات میں پریشانی پیدا ہو جاتی ہے اور دل دھڑکنے لگتا ہے، اور وہ لوگوں پر بوجھ ہو جاتا ہے اور لوگ اُس پر بار ہو جاتے ہیں۔

پس اس مرض کا علاج "اُنس" اور "اختلاط کا خوگر ہو جانا" ہے کیونکہ اس طرح وہ آہستہ آہستہ بے تکلف جری بنتا جائے گا اور بالآخر اس راہ کا بہادر اور شجاع ہو جائے گا اس سلسلہ میں یہ نسخہ بہت مفید ثابت ہوتا ہے کہ اول اُن نتائج کو سوچ لیا جائے جو اُس کو طبیعت کے خلاف بات کے کرنے میں پیش آئیں گے اور پھر اُن کو نفس کیلئے آسان بنایا جائے اور نفس کو اُنکا خوگر کیا جائے مثلاً اُس کو یہ خیال جمانا چاہئیے کہ اگر میں تقریر کروں گا تو اچھی طرح نہ کر سکوں گا، اور سننے والے اُس پر سخت نکتہ چینی کرینگے، اور پھر اس نتیجہ کو دل میں بہت معمولی اور ہلکا سمجھنے کی کوشش کرے اور عزم تقریر کے سامنے بے وقعت بنا دے تو بلا شبہ وہ تقریر پر بہادر اور جری بنجائے گا اور بزدلی اُس کے پاس تک نہ پھٹکے گی یا مثلاً طبیبوں نے ایک مریض کے جسمانی مرض کے لئے آپریشن تجویز کیا اور مریض نے آپریشن کی تکلیف کا پورا احساس کرتے ہوئے سوچا کہ یہ میری موت کا بھی باعث بن سکتا ہے مگر پھر اس کو حقیر اور معمولی بات تصور

کرلیا تو اب وہ آپریشن کا مقابلہ ثابت قدمی سے کرلیگا اور کسی طرح کا خوف اُس کے قریب نہ آسکیگا

مختلف علاجوں کے علاوہ بزدلی دور کرنے کا ایک بہتر علاج یہ بھی ہے کہ انسان بزدلی اور بہادری دونوں کے نتائج پر غور کرے پس اگر اُسے یہ معلوم ہو جائے کہ بہادری کی بدولت اُس کو بہت زیادہ بھلائی اور بہتری حاصل ہوگی جس کا بزدلی کی حالت میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے یا بہت کم ہے جس قدر بھی وہ اس موازنہ پر غور و فکر کرے گا اسی قدر بزدلی دور اور شجاعت پیدا ہوتی جائیگی مثلاً جو شخص طلب علم یا طلب رزق کیلئے وطن سے ہجرت پر ترساں ہو اور اس کا قلب اندر سے بیٹھا جاتا ہو اُس کو غور کرنا چاہیے کہ سفر میں کسی مصیبت سے دوچار یا مرض میں مبتلا ہو جانا یا حالت مسافرت میں موت کا آجانا تو احتمالات ہیں لیکن وطن کے اندر ہی محصور اور ہجرت سے باز رہنے میں جہل اور بربادی یقینی اور حتمی ہے تو اگر حد درجہ بزدل ہے تب بھی متانت کے ساتھ یہ غور و خوض آہستہ آہستہ اسکو شجاع بنا دے گا۔

خصوصاً جبکہ یہ غور و فکر اس پر یہ منکشف کردے کہ زندگی محض دل کے دھڑکنے اور دن بھر میں تین مرتبہ کھا لینے کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقی زندگی یہ ہے کہ انسان جدوجہد کرے اور نفع پہنچائے اور استفادہ کرے اور فائدہ پہنچائے۔

اور سب سے بہتر نسخہ کیمیا یہ ہے کہ جب یہ حالت اُس پر طاری ہو تو اُس وقت انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام)، مجاہدین یا دنیا کے کسی بہادر اور ہیرو کی تاریخ پیش نظر لائے۔ اور اُنکی سیرت کا کثرت سے مطالعہ کرے، اس طریقے سے وہ خود بخود اپنے اندر بہادری محسوس کریگا اور اُس میں شجاعت بھر جائیگی اور ایک ایسی قوت اپنے اندر پائے گا جو اُس کو اُن کے نقش قدم پر چلنے، اور اُنکے طریق زندگی کے اختیار کرنے پر آمادہ کردے گی۔

عفّت

ضبطِ نفس عیش و لذت کی جانب رجحان میں اعتدال، اور عقل و خرد کے اثرات کی اثر پذیری، "ضبطِ نفس" یا اپنے وسیع معنی کے اعتبار سے "عفت" کہلاتی ہے اور اس کا اطلاق صرف جسمانی لذتوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نفسانی لذتوں یعنی رجحانات و تاثرات نفسانی کو بھی شامل ہے لہٰذا کسی شخص کو "ضابطِ نفس" جب ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جسمانی لذات مثلاً خورد و نوش اور حظِ نفس اور نفسانی رجحانات مثلاً رنج و مسرت جیسے امور میں بھی اعتدال سے کام لیتا ہو اور ہر ناگوار بات پر غضب آلود، اور ہر معاملہ میں عجلت پسند اور تاثرات و جذبات کا مطیع نہ ہو مثلاً وطن سے دور ہے تو وطن پہنچنے کا ہر لحہ ایسا عشق جو ادائے فرض سے بھی غافل کر دے یا اپنے کسی عزیز کے گم ہونے پر حد سے زیادہ حزن و ملال جو قویٰ اور ملکات تک کو تباہ کر دے ضبطِ نفس کے خلاف ہے۔

کیونکہ اکثر رذائل، مثلاً چھچھورپن، فسق و فجور، لالچ، فضول خرچی، غفلت، خشونت، یا وہ گوئی، تنگ مزاجی اور شراب خواری وغیرہ صرف ایک ہی سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی "ضبطِ نفس" سے محرومی۔

ضبطِ نفس کی فضیلت کا عظیم الشان فائدہ یہ ہے کہ انسان نفس کا آقا رہتا ہے نفس کا بندہ نہیں بنتا تاکہ جس طرف وہ حکم دے اُس کے حکم کی تعمیل اپنا فرض سمجھے۔

لیکن لذت اور عیش کوشی کے خلاف جہاد کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں ایک جماعت اُن "زہاد" کی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ لذتوں کا بالکل خاتمہ ہی کر دینا چاہیے وہ کہتے ہیں۔

نفس کی خواہشات لاتعداد ہیں سو اگر اس کی کسی ایک مطلوبہ خواہش کو وقتی طور پر
پورا کر دیا جائے تو وہ ایک خواہش نفس کو دو بیجا خواہشوں کی طرف مائل کرتی
اور متعدی ہوتی جاتی ہے اور اسی طرح انسان غیر محدود خواہشوں کا اسیر اور لاتعداد
ہوائے نفس کا بندہ بن جاتا ہے اور جس کا یہ حال ہو جائے تو پھر اس کی اصلاح کی اُمید
ہی مفقود ہو جاتی اور اس میں کسی قسم کی فضیلت بھی باقی نہیں رہتی۔

گویا اس جماعت کے عقیدہ میں اخلاقی زندگی کی معراج ہی یہ ہے کہ خواہشات کیساتھ جنگ کر کے اُن کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اسی بنا پر وہ شادی کرتے ہیں، نہ گوشت کھاتے ہیں، اور نہ کسی قسم کی لذت کو خوشی کرتے ہیں بلکہ ہمیشہ لوگوں سے کنارہ کش رہتے ہیں، اور کبھی نفس کو اس کا موقعہ نہیں دیتے کہ وہ عمدہ کھانا کھا سکے، یا نرم بستر پر آرام کر سکے، یا عمدہ لباس پہن سکے۔
مشہور عیسائی راہب اسنیکا اس کو بہت بُرا سمجھتا تھا کہ گرمی کے موسم میں کوئی شخص برف کا پانی پی سکے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

دلوں سے خوش عیشی کو نکال دو کہ جس کی بدولت شفقت اور نرمی کے اسباب پیدا
ہوتے ہیں حتی کہ تمہارا دل برف سے زیادہ "سرد" اور چمڑے سے زیادہ "سخت" ہو جائے

اس جماعت کے بعض افراد اس سے بھی آگے ہیں اور وہ صرف خواہشات کے قلع قمع کرنے تک ہی معاملہ کو ختم نہیں کرتے، بلکہ اپنے نفس کو طرح طرح کے عذاب سے تکلیف پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً سخت گرمی کے موسم میں دھوپ میں کھڑا رہنا، یا سخت سردی کے موسم میں ٹھنڈے پتھر پر پڑے رہنا وغیرہ، اور ان کے معتقدین میں اکثر وہ لوگ شامل ہیں جو زندگی سے خفا ہیں، زندگی کی ہر شئے سے بدگمان ہیں اور جسم میں خون کی کمی رکھتے ہیں یا اُنکی خواہشات جسمانی کمزوری کی وجہ سے پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہیں البتہ اس سلسلہ میں بعض ایسے

اشخاص بھی نظر آتے ہیں جو عمدہ صحت رکھتے، اور قوی الجثہ ہوتے ہیں اور اُن کی خواہشات بھی جوان ہیں مگر ان کا ارادہ اُن کی خواہشات سے بھی زیادہ قوی، اور اُن کا عزم اُن کے نفس پر غالب اور اُس سے قوی تر ہے، اور اُس کے اس ارادہ اور عزم میں اُس وقت اور بھی زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جب وہ یہ عمل مذہب اور دین سمجھ کر کرتا ہے۔

زہاد کی دوسری جماعت اس پر یقین رکھتی ہے کہ لذت نفس اور خواہشات نفس کا قلع قمع فطرت کے خلاف ہے اور خدائے تعالیٰ کی موہوب قوت کا استیصال اس لئے "عفت" کے حصول کے لئے "ضبط نفس" کے ذریعہ ان کو اعتدال پر لے آنا اور ان کی باگ ڈور کو عقل و خرد کے ہاتھ میں دیدینا ہی صحیح طریق کار ہے اس لئے وہ استیصال کی بجائے اصلاح کے طالب ہیں۔

تاہم یہ حقیقت دونوں کے پیش نظر رہتی ہے کہ "زہد" یا "عفت" آبی "محض ترک لذات کا نام نہیں ہے بلکہ "زاہد" یا "عفت مآب" اس لئے ترک خواہشات و لذات کا طالب ہے کہ اس کی دوربین نگاہ میں پائیدار اور حقیقی لذات جو ابدی مسرت و شادمانی کا باعث ہیں ان مادی شہوات و لذات کے ترک پر ہی موقوف ہیں یا ان میں اعتدال پیدا کرنے سے حاصل ہو سکتی ہیں۔

بہرحال "زہاد" مختلف گروہوں میں تقسیم ہیں —— ۔ اُن میں سے بعض تو یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی میں عمدہ غذائیں ترک کر دینی چاہئیں اور اس طرح دوسرے شعبۂ حیات میں بھی عیش کوشی سے بچنا چاہئے، اور یہ اس لئے کہ لذتوں کی طلب کا انہماک مصائب کا پیش خیمہ ہے اس سے نفس خفیف الحرکات بن جاتا ہے اُس کی طمع بڑھ جاتی، اور اُس کی اُمیدوں کا میدان وسیع ہو جاتا ہے اور اگر اُس کی خواہشات بامراد بھی ہو جائیں تب بھی وہ اس سے زائد کا اُسی طرح خواہش مند نظر آتا ہے جس طرح پہلے نظر آتا تھا اور اگر وہ اسکو میسر نہ آئیں تو سخت دکھ اور

تکلیف محسوس کرتا ہے، اور باوجود رفاہیت کے بھی رنج و غم کے گھونٹ پیتا رہتا، اور ناسپاسی میں مبتلا نظر آتا ہے۔

اس میں اتنا اور اضافہ کر لیجئے کہ انسان جب لذات سے مسلسل فائدہ اُٹھاتا رہتا ہے تو پھر اس کی نظر میں اُن کی قیمت گھٹ جاتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص ہمیشہ کا خوش خوراک ہے تو اُس کی نگاہ میں یہ کوئی نعمت نہیں رہتی بلکہ عادت بن جاتی ہے حتیٰ کہ ایک تارک انسان کو جس قدر اپنی معمولی سی خوراک میں لذت محسوس ہوتی ہے خوش عیش اور خوش خوراک انسان کو اپنی اس کیفیت میں اس سے زیادہ لذت نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات اُس حد تک بھی نہیں پہنچتی۔

یہ گروہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ انسان اگر یہ سمجھ جائے کہ وہ اپنے نفس کی خواہشات کو دبانے پر قادر ہے تو پھر بڑے سے بڑے حادثاتِ زمانہ کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور اُن کے نزدیک حوادث و مصائب پر قابو پالینے کی صرف یہی ایک صورت ہے چنانچہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان میں یہ شعور ہر قسم کے خوف کی غلامی سے آزاد کر دیتا ہے اور اس شعور میں جو لذت ہے تمام جسمانی لذتیں اس کے سامنے ہیچ ہیں غرض یہ طبقہ جسمانی لذات سے اس لئے بھاگتا ہے کہ ان سے بڑھ چڑھ کر اُن کو وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام "لذتِ راحت، طمانیتِ قلب، اور بلندیٔ نفس" ہے

لیکن اُن لوگوں کا یہ نظریہ "اجتماعی" کے مقابلہ میں زیادہ تر "شخصی" ہے، اس لئے کہ اس طرح وہ صرف اپنے نفس ہی کے لئے ایک عمدہ لذت کے طالب ہیں۔

تاہم اُن کے اس نظریہ کا آخری انجام یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو "راحت و آرام اور خواہشات سے بے پرواہ بنانے" میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

زہاد کی جماعت میں سے ایک اور جماعت ہے جو ان سے بہت بلند نظریہ رکھتی اور زہد کی زندگی اس لئے اختیار کرتی ہے کہ اُس کے نزدیک ترکِ لذائذ، دوسرے انسانوں کی خیر

خواہی، اُن کی راحت، اور اُن کی سعادت کی جدوجہد کے لئے ایک بہترین ذریعہ ہے۔

اس کی بہترین مثال حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی "زندگی ہے۔ انھوں نے یہ سمجھ کر اپنے نفس کو لذائذ سے دور رکھا کہ اگر وہ ان لذتوں کی طرف بحد اعتدال بھی متوجہ ہونگے تو تمام وہ حکام اور عمال جن کے ہاتھوں میں "خدمتِ اُمت" کی باگ ہے خوش عیشی اور تنعم میں دل کھول کر منہمک ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ "اُمت مرحومہ" کا تمام نظام درہم برہم ہو جائیگا اور وہ امن وسلامتی اور جائز عیش وراحت سے محروم ہو جائیگی۔

اس لئے انھوں نے "زہد" کی زندگی اختیار کی تاکہ اس کو "امت" کی فلاح وبہبود کا ذریعہ بنائیں، اور شخصی عیش کو ترک کر کے جماعتی عیش وراحت کا سبب بنیں۔

اکثر علماء اہل نظر اور مصلحین اُمت، اسی قسم میں داخل ہیں اور وہ زہد کو صرف اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ اُس سے لوگوں کے راحت وآرام میں اضافہ ہوتا ہے اور جماعتی نظام میں امن واطمینان اور فارغ البالی پیدا ہوتی ہے۔

درحقیقت یہ حضرات اپنی لذتوں کو یونہی قربان نہیں کرتے بلکہ اُن کے قوتِ خیال کی پرواز اتنی بلند ہوتی ہے کہ اُن کا فہم وشعور جب یہ محسوس کرتا ہے کہ اُنکی ذات انسانوں کی فلاح ونجاح کا مرکز ہے تو وہ اس قدر لذت پاتے ہیں کہ دنیا کی کوئی لذت اُسکو نہیں پہنچ سکتی۔

بہرحال زہاد میں سے ایک طبقہ وہ بھی ہے جو زندگی کی لذتوں کے ترک ہی کو "تقرب الی اللہ" کا ذریعہ یقین کرتا اور اسی کو دین اور مذہب سمجھتا ہے لیکن ان کی خدمت میں یہ عرض کرنا بیجا نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کا نزول، انسانوں کی سعادت ونجات کیلئے فرمایا ہے اور جو شخص اُس کی پیروی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس سے اس لئے راضی ہوتا ہے کہ اُس نے شریعت کے اتباع سے اپنی اور دوسرے لوگوں کی سعادت کے لئے بیش بہا خدمت انجام دی۔

پس جو شخص اس نیت سے "ترکِ لذات" کرتا ہے کہ وہ اس عمل صالح سے خدا تعالیٰ کی رضا اور بندگانِ خدا کی سعادت کے لئے قدم اٹھاتا ہے تو اس کا یہ عمل بلاشبہ مقبول اور محمود ہے اور قابلِ صد ہزار تبریک و تہنیت۔

لیکن جس شخص کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ "زہد" سے اسلئے خوش ہے کہ "زہد" بذات خود خیرِ مقصود ہے تو وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے نہ "تہذیب النفس" کو خیرِ مقصود قرار دیا اور نہ اپنی رضا اور خوشنودی کا راستہ بتایا۔ لہٰذا جس نے دنیا میں اپنی زندگی کا مدار صرف "زہادت" اور "رہبانیت" ہی کو بنا لیا ہو اُس کی زندگی سے کیا خدائے تعالیٰ کی خدمت انجام پا سکتی ہے اور کیا خدا کے بندوں کی؟

ایک مرتبہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک شخص کی تعریف اس طرح کی گئی کہ وہ ساری رات نماز پڑھتا، اور تمام دن روزہ رکھتا ہے، اور ایک لمحہ کے لئے بھی عبادتِ الٰہی سے الگ نہیں رہتا، آپؐ نے ارشاد فرمایا "من یقوم بشأنہ" تم میں سے کون ایسا ہوتا چاہتا ہے لوگوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ہم میں سے ہر ایک کی یہی خواہش ہے۔ آپؐ نے فرمایا "کلکم خیر منہ" تم میں سے ہر ایک اُس سے بہتر ہے، آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ تمام حقوقِ انسانیت اور حقوق اللہ سے الگ ہو کر "رہبانیت" کی اس زندگی کے مقابلہ میں تم سے ہر ایک کی زندگی بہتر ہے کیونکہ تم حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کو حسب محل پورا کرتے رہتے ہو۔

تعلیمِ "اخلاق" اس زندگی کو کب گوارا کر سکتی ہے کہ انسان "رہبانیت" کی زندگی کو اختیار کرکے اور کائنات انسانی کی فلاح و بہبود سے کنارہ کش ہو کر یا معطل ہو کر رہ جائے اور یا اپنی زندگی کو دوسروں کے لئے بارِ دوش بنا دے۔

لا رهبانية في الاسلام (اسلام کا رہبانیت (جوگی پنے) سے کوئی تعلق نہیں)

اللہ تعالیٰ تو صرف اُسی شخص سے راضی ہوتا ہے۔ جو انسانوں کی فلاح و بہبود کی خاطر ذاتی عیش اور لذت کو تج دے ورنہ تو یہ کون سی عقل کی بات ہے کہ انسان کسی تکلیف کو یہ سمجھ کر جھیلے کہ یہ "تکلیف" ہے۔

غرض صرف وہی ترکِ لذت عقل و مذہب کے نزدیک لائق ستائش ہے جو مخلوقِ خدا کی خدمت و فلاح کے لئے اختیار کی گئی ہو نہ کہ مقصدِ زندگی سمجھ کر۔

قرآنِ عزیز میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی "فضیلتِ ایثار" کا جس عظمت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے اس میں بھی ترکِ لذت مستور ہے جو دوسروں کی فلاح کیلئے اختیار کی جاتی ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

یؤثرون علی انفسھم ولو کان بھم خصاصۃ

بلکہ وہ اپنے نفوس پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ اُن کو کتنی ہی ضرورت ہو

جان اسٹوارٹ مل نے خوب کہا ہے۔

انسان کی بزرگی اور شرافت کا یہ طغرائے امتیاز ہے کہ وہ اس پر قادر ہو کہ اپنی فلاح و بہبود سے دست بردار ہو جائے۔ مگر اس کی یہ "قربانی" کسی "مقصد" کے پیشِ نظر ہونی چاہئے، اس لئے کہ اپنی فلاح و لذت کو ترک کر دینا بذاتہ کوئی مقصد نہیں بلکہ اور کوئی راہب یا کوئی زاہد اس قربانی کے لئے اُس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب تک اُس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کو بھی اسی طرح قربانی کرنے پر آمادہ کر دے گا۔

وہ تمام شہرت اور بزرگی جو کسی کو زندگی کی لذتوں کو ترک کر دینے سے حاصل ہوتے ہیں اُسی وقت حاصل ہوں گے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کی فلاح و بہبود کا باعث

بنے، ورنہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ترکِ لذات کرتا ہے تو وہ کسی بھی
احترام کا مستحق نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ یہ "عمل" اُس کی زبردست اور بلند
قوتِ ارادی پر دلیل ہو جائے لیکن عملی زندگی کیلئے وہ کسی طرح مثال نہیں بن سکتا[1]

زہاد و عباد کے علاوہ انسانوں کی ایک وہ جماعت بھی ہے جو ان سب کے خلاف یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ نفس کی باگیں آزاد چھوڑ دی جائیں، اور زندگی کی ہر لذت سے اُس کو لذت اندوز ہونے دیا جائے، اور دلیل یہ پیش کرتی ہے کہ انسان اس زندگی میں صرف اسی لئے مخلوق ہوا ہے کہ دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اُٹھائے، اور عقل کا یہ کام ہے کہ وہ اُس کے لئے نعمتوں اور لذتوں کے وسائل و ذرائع کی تفتیش کرے تاکہ وہ اس کے واسطے ہر قسم کی لذتوں سے محظوظ ہو سکے، اور بقدر طاقت اُن میں مشغول رہ سکے۔

لیکن یہ "مذہب" فرد اور جماعت دونوں کے لئے مہلک ہے، اسلئے کہ ہم اگر یہ جائز قرار دے دیں کہ ہر فرد مختار ہے کہ جن لذائذ سے چاہے لطف اُٹھائے تو جماعتی نظام ایک دن بھی باقی نہ رہ سکیگا، اور لوگوں کی خواہشات میں اس قدر تصادم واقع ہوگا کہ علی الاطلاق بدنظمی پھیل جائیگی نیز یہ کہ جماعت کے تمام افراد صاحبِ عفت نہیں ہوتے بلکہ اُن پر اُن کی بُری خواہشات حکمرانی کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے اُن پر انحطاط، اور اضمحلال، مسلط اور طاری ہو جاتا ہے ایسی حالت میں ہر قسم کی لذت اندوزی کی اجازت اُنکی مستقل تباہی کا باعث ثابت ہوگی

بہر حال فضیلتِ "عفت" ہر وقت انسان سے حصولِ لذات میں میانہ روی کی طالب ہے پس اگر اُس نے اس کے برعکس افراط کی راہ اختیار کی تو وہ لذتوں، اور خواہشوں کا شکار ہو کر رہ جائے اور تفریط کی راہ قبول کی اور لذتوں کا قلع قمع کر دیا، اور زہد میں حد سے تجاوز

[1] اختصار کتاب "مذہب المنفعہ" مصنفہ جون سٹورٹ میل۔

کر گذرا تو وہ سیدھی اور صاف راہ سے ہٹ جائیگا یا بیکار و معطل ثابت ہوگا۔

انسان کے لئے زندگی میں بہترین راہ یہی ہے کہ عمدہ لذتوں، اور خواہشوں سے اُس حد تک ضرور فائدہ اُٹھائے جب تک کہ وہ اخلاق کی حدود سے باہر نہ ہوجائیں اور یہی اُس کے نشاط کے لئے داعی، اور اُس کی فطرت سے قریب تر ہے البتہ از بس ضروری ہے کہ تجویزہ حدود سے کسی طرح تجاوز نہ کیا جائے، کیونکہ جو "لذت" حدود کے اندر ہے وہی فرد و جماعت دونوں کی سعادت کا موجب ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي	(اے پیغمبر) ان لوگوں سے کہو خدا کی زینتیں
أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ	جو اس نے اپنے بندوں کے برتنے کیلئے پیدا کی
الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي	ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ	کی ہیں؟ تم کہو یہ (نعمتیں) تو اسی لئے ہیں کہ
	ایمان والوں کے کام آئیں دنیا کی زندگی میں
	(زندگی کی کروہات کیساتھ) اور قیامت کے
(اعراف)	دن (ہر طرح کی مکروہات سے خالص)

البتہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس مصلحت سے کہ اپنے نفس کو نقصان رساں چیزوں سے بچائے غیر مضرت رساں چیزوں سے بھی پرہیز کرتا ہے مگر یہ اُسی حد تک مفید ہے کہ فطری قویٰ کے تعطل اور قلع قمع کا باعث نہ بنے مثلاً کوئی شخص ایک مباح چیز کو استعمال کرتا ہے اور اُس کو ایک خاص لذت و کیف حاصل ہوتا ہے یہ دیکھ کر وہ شخص اس احتیاط سے دوبارہ اس شے کی طرف ہاتھ نہیں بڑھاتا کہ کہیں یہ احساس لذت اس شے کا عادی نہ بنادے جو آئندہ چل کر اس کی زندگی میں افراط و تفریط پیدا کردے تو خطرہ کی بنیاد پر مباح

سے اُس کا یہ تحفظ وتردد قابلِ اعتراض نہیں ہے

ضبطِ نفس کیلئے علماءِ اخلاق میں سے امام غزالیؒ اور اُستاذ جیمس کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے۔

ہم پر فرض ہے کہ قوتِ مجاہدہ کی حفاظت کریں، اور ہر روز مدافعِ نفس اور خواہشِ نفس کے خلاف ایک چھوٹا سا کام ضرور لیا کریں، اس لیے کہ یہ عمل مصیبت پڑے وقت پر مصیبت کا مقابلہ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔

غرض صحیح مسلک یہی ہے کہ "ضبطِ نفس" خواہشات ورغبات کا قلع قمع نہیں چاہتا، بلکہ ان کی تہذیب، اور ان میں اعتدال کا خواہشمند ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ وہ عقل کے زیرِ فرمان رہیں کیونکہ خواہشات ورغبات کا خاتمہ دراصل شخص ونوعِ انسانی کا خاتمہ ہے اور ان میں اعتدال دونوں کی سعادت وفلاح کا موجب وسبب ہے۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا۔

اَیُّ الجہادِ افضل؟	جہاد کی اقسام میں سے کون سا جہاد افضل ہے؟

آپ نے ارشاد فرمایا۔

جہادک ھواک (الذریعہ ص۱۱۱)	وہ جہاد جو ہوائے نفسانی کے مقابلہ میں تو کرتا ہے

آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے

طاعۃ الشہوۃ داءٌ وعصیانہا دواءٌ	ہوائے نفس کا تابع فرمان ہو جانا مہلک مرض ہے
(ادب الدنیا والدین ص۱۱۱)	اور اس کی نافرمانی کرتے رہنا اسکا علاج ہے
وقال بعض البلغاء افضل الناس	ایک بلیغ کا قول ہے کہ بہترین انسان وہ ہے
من عصی ھواہ	جو اپنے ہوائے نفس کی نافرمانی کرنے کا عادی ہو

ضبطِ نفس کی اہم اقسام

یوں تو ضبطِ نفس کی بہت اقسام ہیں تاہم اخلاقِ کریمانہ کے حصول میں جن کو نمایاں اہمیت حاصل ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) غضب و غصہ پر ضبطِ نفس۔ انسان کا زود رنج ہونا، اور معمولی اور حقیر باتوں پر مشتعل ہو کر خارج از عقل ہو جانا، بہت معیوب اور قابلِ مذمت بات ہے اس لیے غصہ کے مقابلہ میں "ضبطِ نفس" ضروری شے ہے۔

والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس

اور (اُن مومنین کی شان یہ ہے کہ) وہ پی جانے والے ہیں غصہ کو اور درگزر کرنے والے ہیں لوگوں سے

لیکن غضب و غصہ ہر ایک موقعہ پر خطا نہیں کہلاتا، بلکہ بعض حالات میں قابلِ ستائش سمجھا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص بے خطا معصوم بچہ کو سخت سزا دے رہا ہے، یا کسی حیوان کو بلاوجہ ایذا پہنچا رہا ہے تو اس کی ان حرکات پر اظہارِ غضب امرِ حق ہے یا مثلاً انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اگر اس کے شرف و عزت پر بے جا حملہ کیا جائے تو وہ غضب میں آ جاتا ہے تو ان تمام صورتوں میں اس کا غصّہ جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعہ خود کو اور دوسروں کو ظلم سے بچائے بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ "غضب" نہیں ہے بلکہ منعِ ذلت و ظلم کا مؤثر طریقہ ہے۔

لیکن ان مستثنیٰ واقعات کے علاوہ "جو صورت میں اگرچہ "غضب" ہیں لیکن حقیقت میں استر داد ذلت و ظلم ہے" عام طور پر "غصہ" قابلِ نفرت و مذمت ہی ثابت ہوگا کیونکہ اس کا انجام اکثر ندامت و ذلت پر منتج ہوتا ہے اسلئے غضب کو "رذیلہ" اور اس کے خلاف ضبطِ نفس کو "فضیلت" شمار کیا جاتا ہے۔

انسان کو جو چیز اکثر غصہ پر آمادہ کرتی ہے وہ اپنی ذات کی انتہائی محبت "خودی" اور اپنے حقوق کے بارہ میں انتہائی باریک بینی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اگر میں اس بات پر غصہ نہ

کریں تو میری تحقیر و توہین ہے بلکہ بسا اوقات تو وہ ایسا مغلوب الغضب ہو جاتا ہے کہ بے سوچے سمجھے جو جی میں آتا ہے کہتا ہے اور کچھ خبر نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے، اور یہ گمان کر لیتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کا احترام، اور اس کی عظمت کی حفاظت کا مظاہرہ کر رہا ہے حالانکہ وہ اس حرکت سے اپنی حماقت اور لاابالی ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتا، اور خود کو دوسروں کی نظروں میں خفیف الحرکات ٹھیراتا ہے۔ انسان، غصہ کی حالت میں غیر منصف حاکم ہوتا ہے، اور معاملات میں مبالغہ اختیار کر لینے، اور ان میں خرابی پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے، اس وقت اس کی مثال ایسی عینک والے کی ہے جس کے شیشوں سے وہ بڑائی دیکھتا ہے اور برائی، اس کو غصہ کے وقت غلطیوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا اس لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان اپنے عزیز ترین شخص پر بھی نہایت سخت احکام نافذ کر دیا کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ہم سوچیں اور اپنے جی سے سوال کریں کہ کیا ہم اس غصہ میں حق بجانب ہیں؟ کیا جو کچھ کیا گیا ہے اس کے لئے اچھا محمل نہیں نکل سکتا؟؟ کیا جس شے کی وجہ سے جوش و غصہ آیا ہے وہ اسی حیثیت کی ہے جس حیثیت سے میں اس کو دیکھ رہا ہوں؟؟؟ کیا جس شخص نے مجھ کو غصہ دلایا ہے اس میں اس برائی کے علاوہ اس سے زیادہ دوسری خوبیاں نہیں ہیں؟؟؟۔

اس لئے ہر ایک انسان کی وہ انسانیت ہی کا تقاضا ہے کہ وہ مغلوب الغضب نہ بنے اور اپنے جذبات و تاثرات کی باگ عقل ہی کے ہاتھ میں رہنے دے۔

(۲) انقباض، اور رنج و الم کے خلاف ضبط نفس۔ ہر وقت رنج و الم اور انقباض نفس سے زندگی کا صاف شفاف آئینہ مکدر ہو جاتا ہے، دنیا میں اس قسم کے بہت سے ناامید اور غضب آلود انسان ہیں جو عالم کو اس نظر سے دیکھتے ہیں گویا اس سے بدترین کوئی چیز نہیں اور اس کی لذتوں کا انجام مصیبتوں اور تکلیفوں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

موجودہ دور میں اس مذہب کا سب سے بڑا علمبردار المانیہ کا مشہور فلسفی "شوپنہار" (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) ہے اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کا یہ سلسلہ سوائے تنگ لیف، جنگ وجدل اور مقابلہ وتصادم کے اور کچھ نہیں اور بہت دلو دیں اس عالم سے زیادہ بدترین دوسری کوئی شے نہیں ہے اور اس میں مصائب اور شرارتوں کا وجود "لذتوں" سے بہت زیادہ ہے اور یہ کہ اس سے نجات ان ذرائع کی ہی ہو سکتی ہے

(۱) صاف شفاف عقلی زندگی۔

(۲) زندہ رہنے کی محبت پر غالب آجانا

غالب آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو خودکشی کر لینا چاہیئے بلکہ مقصد یہ ہے کہ "زہد" کو اختیار کرنا اور خواہشاتِ نفسانی کا قلع قمع کر دینا چاہیئے

یہ عقیدہ اکثر ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کی صحت خراب ہو یا ان کے اعصاب کمزور ہو گئے ہوں یا ان پر افلاس، فقروفاقہ اور اسی قسم کی دوسری مصیبتیں پے بہ پے پڑتی رہی ہوں اور اس وجہ سے دنیا ان کی آنکھوں میں تاریک ہو گئی ہو اور وہ بجز دکھ اور تکلیف کے اس عالم میں کچھ نہ دیکھتے ہوں۔ ان کو اشعار میں بھی ابوالعلاء معری کے اشعار جیسے پسند آتے ہوں اور موسیقی کے نغموں میں وہی بہترین نغمے معلوم ہوتے ہوں جو درد انگیز اور رلا دینے والے ہیں۔

بہرحال ان کے خیال سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کا شعور وادراک دنیا کی خوبیوں اور لذتوں کے احساس سے عاجز ہے اور ان کی مثال اس نابینا جیسی ہے جو بعض رنگوں کو پہچانتا ہے اور بعض کو نہیں پہچانتا۔

(حقیقتِ حال یہ ہے کہ دنیا مصیبتوں اور مسرتوں، رنج اور خوشی، دونوں کے

مجموعہ کا نام ہے اور اگر موجودہ "نظم اجتماعی" اور "تربیت" میں خرابی اور فساد نہ ہو تو بلاشبہ اگر تمام انسانوں کے لیے نہ سہی تو انسانوں کی بڑی اکثریت کی فلاح کے سامان اس میں مہیا ہیں۔

لوگوں میں اکثر یہ غلط اعتقاد قائم ہو جاتا ہے کہ انسان کے گرد و پیش جو خارجی امور ہیں صرف وہی اس کو مغموم یا مسرور، تنگ حال یا خوش حال بناتے ہیں۔

ہمیں یہ تسلیم ہے کہ انسان گرد و پیش کے بعض حالات میں حصولِ مسرت و فلاح کے لیے زیادہ قادر ہوتا ہے اور بعض حالات میں نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ بذاتہٖ حالات و ظروف اس کو شاد کام بناتے ہیں، اس لیے کہ بسا اوقات ایک قوم کے سامنے مسرت کے کافی ذرائع موجود ہوتے ہوئے بھی وہ مسرت سے محروم اور بدنصیب ہی رہتی ہے، اس لیے کہ وہ ہر چیز میں سے ایسی صورت پیدا کر لیتی ہے جو رنج و الم کا باعث ہو اور جب دیکھتی ہے تو شئے کے تاریک پہلو ہی پر نظر رکھتی ہے۔

پس شادمانی اور مسرت اسبابِ خارجی کے بھروسہ پر حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے نفس پر اعتماد کرنے سے ملتی ہے اس لیے انسان پر فرض ہے کہ وہ معیشت کے فن سے واقف ہو اور یقین رکھتا ہو کہ گرد و پیش کے حالات و اسباب کے ناموافق ہونے کے باوجود انسان مسرت اور خوشی کی زندگی بسر کر سکتا ہے "وحی الٰہی" کی تعلیم بھی ہم کو یہی راہنمائی کرتی ہے۔

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى	بیشک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت
يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ[لہ] (رعد)	تک نہیں بدلتا جب تک خود اپنی تبدیلی کے لیے آمادہ نہ ہو جائے

لہ تربیت کے مفہوم میں اچھی حالت سے بُری حالت کی اور بُری سے اچھی کی جانب تبدیلی دونوں شامل ہیں۔

(۴) خواہشاتِ جسمانی "خصوصاً" شراب اور عورتوں کی طرف میلان" کے مقابلہ میں ضبطِ نفس۔

ضبط کی یہ قسم بہت اہم ہے اس لیے کہ انسان جن برائیوں میں مبتلا ہوتا ہے ان میں سے یہ دونوں بدترین مضرتیں ہیں اور اس کی زندگی کی تباہی کے سبب پیش خیمہ، اس کی روحانیت کی فنا کی موجب، اس کی آزادی کے زوال کا باعث اور اس کے مستقبل کی خرابی کا سبب ہیں۔

ان سے محفوظ رہنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان صحبت بد سے اجتناب کرے اور عشق کی ہوسناکیوں کا شکار نہ بنے اور ان عشاق کی قربت سے پرہیز کرے جن کے سامنے ہجر و وصل کی داستانوں اور شہوات کی رغبتوں کے علاوہ دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے اور ناول، ڈرامے، اور اسی قسم کی شہوت انگیز کتابوں کا ہرگز مطالعہ نہ کرے اور نہ لہو و لعب کی غیر مہذب مجالس میں شریک ہو اور ایسے لوگوں کی صحبت کو ضروری سمجھے جن کی شخصیتیں بلند ہوں، اُن کا کیرکٹر مضبوط ہو، اُن کی زبان مہذب اور اُن کی روح پاک ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے

ایاکم وتحکیم الشہوات علی	اپنے نفوس کو شہوتوں کی حکومت
انفسکم فان عاجلہا ذمیم و	سے بچاؤ۔ اس لیے کہ ان کا عاجلاً
آجلہا وخیم	اثر ذلیل و رسوا کن ہے اور آجلاً اثر تباہ کن۔

اور ایک دانا (حکیم) کا قول ہے۔

الشهوة من دواعی الهوی   شہوت ہوا نفس کے محرکات میں سے ہے۔

انسان کے لیے پندرہ اور پچیس برس کے درمیانی حصّہ میں ان باتوں کا لحاظ فرض ہے۔ اس لیے کہ عمر کا یہی وہ حصہ ہے کہ جس میں شہوتوں کا نشو ونما ہوتا ہے اور وہ انسان کو ہوسناکیوں اور طرح طرح کی بُرائیوں پر آمادہ کرتی ہیں۔

الشباب شعبة من الجنون (الحدیث)   جوانی جنون کا ایک حصہ ہے

پس اگر ایک نوجوان نے اس زمانہ میں اپنے آپ کو نہ سنبھالا، اپنی زندگی کو میانہ روی پر قائم نہ رکھا، صالح نہ بنا اور نکوکار و مہذب اشخاص کی صحبت نہ اختیار کی جو عمدہ کتابیں پڑھتا ہے۔ اُن سے مدد نہ لی۔ جو کچھ دیکھتا ہے اُس سے تجربہ حاصل نہ کیا اور مختلف حادثوں کے حادث (ننائج) سے بے خبر رہا تو بلا شبہ وہ بدترین شرارتوں اور بُرائیوں میں مبتلا ہو جائے گا۔ انسان کی عمر کا یہی وہ حصہ ہے جس میں وہ انقلاب تغیر کو قبول کرتا ہے چنانچہ جو لوگ بُری راہ پر لگ گئے ہیں یا اُن کے اخلاق بگڑے ہوئے ہیں اُن کی یہ کثرت اکثر اسی حصّہ عمر کی پیداوار ہے اور جو سعادت کی راہ پر چل رہے اور سعید و نکوکار نظر آتے ہیں تو بیشتر وہ اسی حصّہ عمر کے رہین منت ہیں اس لیے ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس دور میں "سلامتی اور نجات" پا جانے کے بعد پھر کوئی شخص گمراہ اور تباہ ہوا ہو۔

(۴) **فکر پر ضبط و قابو** | انسان اپنے فکر کو یوں ہی نہ چھوڑ دے کہ جس وادی و صحرا اور جس میدان میں چاہے آوارہ گردی کرے۔ کیونکہ فکر انسانی اگر بُرائیوں اور بدیوں کے گرد ہی چکر لگاتا رہے گا ——— (جیسا کہ ہم عادت کی بحث میں بیان کر چکے ہیں) وہ ایک دن اُن میں ضرور گرفتار ہو کر رہے گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ "ضابطِ نفس" (نفس پر قابو رکھنے والا) کی مثال اس شخص کی سی ہے جو سدھائے ہوئے اور فرمانبردار گھوڑے پر سوار ہے کہ جس جانب وہ ارادہ کرتا ہے۔ گھوڑا فوراً اسی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور جہاں وہ چاہتا ہے اسی جگہ کے لیے وہ فرمانبردار ثابت ہوتا ہے۔

اور جو شخص ضبطِ نفس سے بے بہرہ ہے اس کی مثال سرکش اور اڑیل گھوڑے کی سی ہے کہ وہ نہ مالک کی خواہش کے مطابق چلتا ہے اور نہ جس مقصد کے لیے آقا اس پر سوار ہے اس کو پورا کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ضبطِ نفس سے صحت کی حفاظت اور عقل کو طمانیت نصیب ہوتی ہے اور نتیجہ میں انسان سعادت و آزادی سے شادکام ہوتا ہے۔

ضبطِ نفس بلاشبہ جہاز کی کپتان کی طرح زندگی کے جہاز کے لیے کپتان اور لشکر کے سالار کی طرح لشکرِ اعضاء کے لیے بہترین سالار ہے۔

عدل

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ بِالْعَدْلِ

کسی شے کے ٹھیک اپنے محل اور اپنی حدود کے اندر ہونے کا نام "عدل" ہے زبانِ وحی نے اسی لیے کہا ہے۔

اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی   انصاف کرو یہی پرہیزگاری سے قریب تر ہے

حکمی نقطۂ نگاہ سے عدل (انصاف) کی دو قسمیں ہیں۔ عدل شخصی اور عدل اجتماعی

یہ اگر ذات یا شخص کی صفت بنتا ہے تو شخصی عدل کہلاتا ہے اور اگر جماعت یا حکومت کی صفت قرار پاتا ہے تو اجتماعی عدل کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔

عدل شخصی صاحب حق کا اپنے حق کو لے لینا اور شخص کا دوسرے کے حق کو پورا ادا کر دینا فرد و شخص کا عدل ہے اس لیے کہ جب ہر شخص اپنی "جماعت" کا ایک فرد ہے تو اس کا حق ہے کہ وہ جماعت کی خیر و خوبی میں سے اپنے حصہ کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ لہٰذا انسان کا ٹھیک ٹھیک اپنے حصہ کو لے لینا اور بغیر کمی کے ٹھیک ٹھیک دوسروں کے حقوق کو ادا کرنے کا نام "عدل" یا "انصاف" ہے۔ اسی لیے غصب، اور چوری "ظلم" قرار پائے۔ کیونکہ ان میں دوسروں کے فائدہ کو چھین لینا، اور ان کو ان کے حقوق سے روک دینا یا محروم کر دینا پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ تاجر جو کسی چیز کو طے شدہ وزن یا پیمانہ سے کم تول کر دیتا ہے "ظلم کا مرتکب" ہے اس لیے کہ وہ دوسروں کے حق کے آڑے آتا اور صاحب حق کو اس کے حق سے محروم کرتا ہے

وزنوا بالقسطاس المستقیم ۔ پورے پیمانہ سے تول کر دو

تحیز عدل کا سب سے بڑا دشمن اور مقابل "تحیز" (جنبہ داری) ہے اور یہ انسان کے اس رجحان کا نام ہے جو دو برابر کی چیزوں میں سے کسی ایک جانب جھکا دیتا تاکہ وہ دوسروں کو ان کے حق سے محروم کر کے اپنے حق سے زیادہ حاصل کرے یا دو انسانوں میں سے کسی ایک کو اس کے حق سے محروم کر کے دوسرے کو اس کے حق سے زیادہ دیدے۔

مثلاً قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ فیصلہ مقدمات میں غنی اور فقیر، گورے اور

ملہ جس طرح یہ آیت خرید و فروخت کی اشیاء سے متعلق ہے اسی طرح دنیا کے کل امور سے بلکہ تمام حقوق اللہ اور حقوق العباد سے وابستہ ہے گویا یہ باہمی لین دین اور اجتماعی رشتہ تعاون کے لیے "اصل" اور "اساس" ہے

کالے، ذی اثر اور مجبور کے درمیان کسی قسم کا امتیاز روا نہ رکھے کیونکہ قانون کی نگاہ میں وہ سب برابر ہیں اور محبت وعداوت یا رجحان طبع وعدم رجحان کا لحاظ کئے بغیر قانونِ انصاف کے مطابق دونوں کو یکساں عدل کی ترازو میں تولے تو اب جو حکم بھی اس فرض کے خلاف تحیز (جانب داری) کا ارتکاب کرتا ہے وہ عادل نہیں ظالم ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما اهلك الذين قبلكم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد ايم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها

(بخاری ومسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سے پہلے ایسے لوگ ہلاک کر دیئے گئے اور عذاب الٰہی کے سزاوار بنے کہ جب ان میں کوئی سربرآوردہ چوری کرتا تو وہ اسکو معاف کر دیتے اگر کوئی غریب و کمزور ایسا کرتا تو اس پر حد جاری کرتے قسم بخدا اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی چوری کرے تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹ دوں

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان کسی ایک جانب جھک جاتا اور اسکی وجہ سے احکام میں غلطی کر گذرتا ہے لیکن اسکے باوجود اسکو اپنے اس رجحان کا احساس تک نہیں ہوتا اور وہ یہی سمجھتا رہتا ہے کہ میں انصاف پر قائم ہوں۔ اس لیے انسان کے لیے از بس ضروری ہے کہ وہ سختی کے ساتھ اپنے نفس کا محاسبہ کرتا رہے اور ایسے نازک مواقع پر نفس پر کڑی نگرانی رکھے اور اس طرح حتی الامکان خود کو غلط کاری سے بچائے

"تحیز" (جانب داری) چونکہ ایک سخت خطرناک مرض ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو اسباب وذرائع اس جانب رہنمائی کرتے ہیں انکو بھی پیش نظر لے آیا جائے۔

انسان کو حسب ذیل باتیں "جانب داری" پر آمادہ کرتی ہیں۔

(۱) محبت و عشق: جو شخص کسی سے محبت یا عشق رکھتا ہے وہ عشق میں اندھا ہو کر اکثر و بیشتر محبوب کی جانب داری پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور یہی وہ چیز تو ہے جو والدین کو اولاد کی خطا کاریوں سے چشم پوشی کرانا بلکہ بعض اوقات فقدانِ احساس کا باعث بنتا ہے والدین اپنی اولاد کی خطا کاریوں کو بہت کم محسوس کرتے ہیں

(۲) منفعتِ ذاتی: انسان کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ جانبین میں سے فلاں کی جانب مائل ہونے سے جو ذاتی نفع ہے وہ دوسری جانب سے نہیں ہو سکتا تو اکثر یہ احساس بھی "جانب داری" پر آمادہ کرتا ہے۔

(۳) خارجی مظاہر: کسی شخص کا حسن، یا اس کی وجاہت، فصاحت و بلاغت شیریں کلامی یا چرب زبانی، اور با ادب طرز گفتگو جیسے امور بھی جادۂ انصاف سے جدا کر دیتے اور شخص مذکور کی "جانب داری" پر آمادہ کر دیا کرتے ہیں۔

اس لیے انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے حکم، فیصلہ اور اجتہاد میں ایسا بیدار ہو کہ کسی وقت اُس پر خواہش نفس، جانب داری یا رجحانِ طبع کا اثر نہ ہونے پائے جو اس کو عدل و انصاف کی راہ سے ہٹا دے۔ عدل "اخلاق" کے ارض و سما میں عرش بریں کا مقام رکھتا ہے اور اس کی عظمت و قدر و قیمت خدا پرست، دہری موحد اور صنم پرست سب ہی اقوام میں بلند رہی ہے۔

چنانچہ قدیم رومانیوں کے یہاں انصاف کے "دیوتا" کی شکل و صورت عورت کی شکل کی تھی جس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی، ایک میں ترازو اور دوسرے میں تلوار دکھائی گئی۔۔۔ آنکھ پر پٹی کا مطلب یہ تھا کہ عادل و منصف کو خارجی امور یعنی تونگری

وجاہت، فقر وبے کسی وغیرہ سے نابینا ہونا چاہیئے اور ان چیزوں پر نظر رکھے بغیر حکم دینا چاہیئے اور ترازو سے مقصد یہ تھا کہ از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے حق کو انصاف کی ترازو میں تولا جائے اور تلوار سے یہ مراد تھی کہ عدل وانصاف کے جاری ونافذ کرنے کے لیے حسبِ ضرورت قوت وطاقت کا وجود لازمی ہے۔

صنم پرستی کے گندہ تخیل سے بالاتر ہو کر ان حقائق کی سچی اور صحیح تصویر قرآن عزیز نے اس طرح کھینچی ہے۔

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا	ہم نے بلاشبہ رسولوں کو دلائل دیکر بھیجا ہے اور
معهم الکتاب والمیزان لیقوم	انکے ساتھ کتاب اور عدل کی ترازو کو اتارا تاکہ
الناس بالقسط وانزلنا الحدید	وہ لوگوں میں انصاف کو قائم کریں اور لوہے
فیه باس شدید ومنافع للناس	(اسلحہ جات) کو نازل کیا جس میں بہت بڑی
(حدید)	لڑائی ہے اور لوگوں کیلئے منافع پوشیدہ ہے

مرض تحیز (جانب داری) کی ان اقسام کا علاج بھی اسبابِ مرض کے پیشِ نظر ان اسباب ووسائل کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے جو عدل کے لیے سبب اور وسیلہ بنتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) تحیز (جانب داری) کی مقاومت:- انسان کو چاہیے کہ جب کسی معاملہ پر غور کرے تو خواہش نفس اور رجحان طبع سے بالاتر ہو کر یا رجحان کی مقاومت پر آمادہ ہو کر سوچے اور پھر حکم کرے تو اس صورت میں وہ یقیناً عدل سے قریب تر ہو جائے گا اور عشق ومحبت یا ذاتی نفع کوئی شے اس کے فیصلہ میں حارج نہ ہو سکے گی۔

(۲) وسعتِ نظر:- اگر کسی مسئلہ میں فریقین کو اختلاف ہے تو ہر ایک فریق کا

فرض ہے کہ وہ وسعت نظر سے کام لیتے ہوئے مسئلہ کے اس پہلو پر بھی غور کرے جس کو فریق ثانی اختیار کئے ہوئے ہے تاکہ محل نزاع متعین ہو جائے اور فیصلہ تک پہنچنے میں مدد ملے نیز قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ مقدمہ کا فیصلہ دینے سے قبل فریقین کے بیان کردہ وجوہات پر وسعت نظر کے ساتھ غور کرے اور پھر کوئی فیصلہ صادر کرے۔

(۳) : اسباب و بواعث پر نظر: حکم اور فیصلہ کا مدار خارجی اسباب کی بجائے عمل کے بواعث و اسباب کے زیر اثر ہونا چاہیئے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عمل کا ظاہر بُرا نظر آتا ہے۔ حالانکہ اس کا صدور ایسی نیک ذات سے ہوا جو نیک اور با اخلاق ہے لیکن جب اس عمل کے باعث پر نظر جاتی ہے تو وہ برمحل نظر آتا ہے مثلاً ایک باپ اپنے بچّہ کی تربیت کی خاطر بچہ پر غضبناک ہوتا یا درشتی کا اظہار کرتا ہے تو باپ کا یہ عمل بد اخلاقی کی روئداد میں شامل نہیں ہوگا۔

جماعتی عدل | عادل جماعت وہ جماعت ہے جس کے نظم و قوانین اس قدر سہل الوصول اور آسان ہوں کہ تمام افراد کے لیے اُن کی اپنی استعداد کے مطابق یکساں ترقی کا باعث بن سکیں اور افراط و تفریط سے محفوظ رکھ سکیں۔

تو اس وقت تک کسی جماعت کو "عادل" نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اس کے ذریعہ انسانوں کے ہر ایک گروہ کے لیے وسائل ترقی بہتا ت کے ساتھ میسر نہ آتے ہوں مثلاً اس قوم میں ایک گروہ "تجارت پیشہ" ہے اور وہ اپنی تجارت میں ٹیلیگراف ، ڈاکخانہ اور ریل وغیرہ کا محتاج ہے اور ایک "طلبہ" کا گروہ ہے جو ہر قسم کے علوم کی تعلیم کے لیے مکاتب اور مدارس اور ان میں نظم و انتظام ، اور ہر طالب علم کے احتیاج کے مطابق علوم کا طالب ہے اور ایک گروہ" باہمی تنازعات میں دادخواہوں کا ہے اور وہ حکام ، قضاۃ اور ایسے قوانین کا محتاج ہے جو حقوق افراد و جماعت کی حفاظت کر سکیں اور مجرموں کو سزا دے سکیں وغیرہ وغیرہ پس اگر

قوم کا نظم و دستور ان تمام ضروریات کا کفیل اور احسن طریقہ پر محافظ و نگہبان ہے تو اس کا حق ہے کہ وہ "عادل جماعت" کے لقب سے معزز ہو ورنہ ظالم کہلانے کی مستحق ہو گی۔

اور جامعی عدل میں "جماعت" کے ہر فرد سے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ عدل قائم کرنے میں اپنا فرض ادا کرے اور وجود عدل کے لیے جن اعمال کی ضرورت ہے اپنی طاقت بھر انکو انجام دے مثلاً اگر کسی شہر میں "شفاخانوں" کی ضرورت ہے تو مقررین کا فرض ہے کہ وہ اپنی تقریر کے ذریعہ سے ان کے قیام پر توجہ دلائیں اور اخبار نویسوں کا فرض ہے کہ وہ مقالات کے ذریعہ سے یہ خدمت انجام دیں اور شعراء کا فرض ہے کہ وہ اپنے اشعار کے وسیلہ سے اور مالداروں کا فرض ہے کہ وہ بذل مال کے ذریعہ سے یہ فرض انجام دیں اور ارباب قوت و جاہ کا فرض ہے کہ وہ ان جیسے جائز امور کی حمایت میں اپنی قوت و جاہ کو کام میں لائیں اور بالآخر ارباب حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کی قوت تنفیذ کو اس کے نفاذ کے لیے استعمال کریں۔

اور اگر کسی قوم کے افراد اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کرتے ہیں تو اس صورت میں ساری قوم "گناہگار" اور "ظالم" ٹھیرے گی۔ حتیٰ کہ وہ افراد بھی اس حکم کے تحت میں آ جائیں گے جو اپنے فرائض کو اگرچہ صحیح طریقہ پر انجام دے رہے ہیں مگر قوم کے دوسرے افراد کو ادائے فرض پر زجر و توبیخ نہیں کرتے اور وہی مثل صادق آئے گی کہ

"چنے کے ساتھ گھن بھی پس جاتا ہے"

اس لیے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ جماعت ایک "عضوی جسم" کی طرح ہے اس لیے جماعت کا اور اس کا حال یکساں ہے مثلاً اگر "قلب" اپنے فرض کو ٹھیک انجام دے رہا ہو مگر "معدہ" اپنا حق ادا نہیں کرتا، تو پھر سارا جسم بلکہ خود قلب بھی درد اور تکلیف میں رہیگا۔

اور جبکہ حکومت ہی قومی معاملات کے قیام و نظام کی ذمہ دار ہوتی ہے تو وہ اس وقت تک "عادل" نہ کہلائے گی جب تک اپنے "فریضہ" کو بہترین طریقہ پر ادا نہ کر دے اس کا فرض یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے دائرہ (عمال حکومت) ہی کی فلاح کی فکر کرے بلکہ اس کا فرض تو یہ ہے کہ جس "جماعت" اور "قوم" کی وہ حکومت ہے اپنی انتہائی طاقت صرف کرکے اس کے ہر فرد کے لیے فلاح و خیر کو حاصل کرے۔

افلاطون نے اسی حقیقت کو اپنے اس قول میں ادا کیا ہے۔

بہترین حکومت وہ ہے جو قوم کے ہر فرد کو اس کے لائق بہترین جگہ دے اور یہ طاقت رکھتی ہو کہ ہر فرد میں اپنی استعداد کو نمایاں کر سکے اور ہر شخص کو اس فرض و عہد کے لیے ہر طرح مدد دے اور یہ ساتھ ہی ثابت کر دے کہ ہر فرد کے لئے اس کا فرض و عہد سہل ہو جائے۔"

لہذا کوئی حکومت اس وقت تک "عادل" نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے اس فرض کو پورا نہ کر دے اور حکومت پر اس ادائے فرض کی بہت بڑی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے افراد کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالے اور ان کو اس کے لیے آزاد چھوڑ دے کہ وہ اپنے قویٰ و ملکات اور اعمال کی ترقی کے لیے حسب استعداد جس طرح چاہیں کام کریں الا یہ کہ قومی ضرورت ہی بعض وقتی پابندیوں کی داعی ہو غرض "اخلاق فرد اور جماعت کے لیے "عدل" ضروری ہے اور اس کا عدم بد اخلاقی کا نشان۔

پس افراد قوم میں سے اگر کوئی حصول علم کا شوق رکھتا ہے اور جس حد تک وہ اس میں ترقی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے وہ راہ نہیں پاتا یا کوئی تاجر اپنی تجارت میں کما حقہ اس لیے ترقی نہیں کر سکتا کہ حکومت نے اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی

ہیں یا اسی طرح دیگر افرادِ قوم بھی جائز مرضی کے مطابق ترقی نہیں کر پاتے تو ایسی حالت میں اس "قومی حکومت" کی کسی طرح تعریف نہیں کی جا سکتی اور وہ بلاشبہ قابلِ مذمت اور بداخلاق کہلانے کی مستحق ہے۔

عدل و مساوات اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شراب "عدل" "مساوات" کے شیشہ میں جھلکتی نظر آتی ہے اور یہ فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ شیشہ مئے سے دو آتشہ کا رنگ اختیار کر لیا ہے یا شرابِ ناب ہی شیشہ کے ہم رنگ ہے بہر حال عدل و مساوات دونوں لازم و ملزوم بنجاتے ہیں یہی وہ حقیقت تھی جس نے گذشتہ دور میں فرانس کی بیداری اور انقلاب نے اسکو اپنا شعار بنا کر یہ اعلان کیا

آزادی، مساوات، اخوت

یعنی تمام انسان آزاد، انسانی حقوق میں مساوی اور باہم بھائی بھائی ہیں۔

زندگی کے پاک وسائل میں سے دنیا میں تعلیم و دولت کی طرح کے بہت سے ایسے وسائل ہیں جنکی حلال روزی، پاک لباس، عمدہ رہائش، نفع بخش کتابوں کے حصول اور ریاضت بدنی و عقلی پر قدرت کے لیے سخت ضرورت ہے تو سوال یہ ہے کہ ان تمام وسائل میں سب انسان برابر ہوں یا یہ کہ سب مساوی نہ ہوں، عدل کا تقاضہ کیا ہے؟

علماءِ اخلاق اور فلاسفہ اس سوال کے جواب میں مختلف رائے رکھتے ہیں ایک فریق مساوات کا حامی ہے اور اسی کو انصاف سمجھتا ہے اور دوسرا فریق اس کا مخالف ہے اور مساوات کو خلافِ عدل کہتا ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ دونوں کے دلائل و براہین کا ذکر کر دیا جائے۔

عدمِ مساوات تسلیم کرنیوالوں کے دلائل (۱) انسان بالطبع اپنے قویٰ اور ملکات میں مختلف ہیں بعض ان میں سے ذکی ہیں اور بعض غبی، بعض حاذق ہیں اور بعض بیوقوف بعض قابل

ہیں اور بعض نا قابل، خداوند تعالیٰ نے ان کو اسی فرق سے پیدا کیا ہے اور اسی اختلاف کے ساتھ وہ پیدا ہوتے ہیں۔

لہٰذا یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ ہم غبی مبلے و قوف اور بلید انسانوں کو زبردست اور وسیع خدمات پر قادر کر دیں اور انکو ایسی بخشش عطا کر دیں جس سے فائدہ اٹھانے کی انہیں حیثیت قطعاً موجود نہو

اگر ہم ایسی سخاوت برتیں گے تو اس کا غلط استعمال کریں گے اور اس کے ثمرات سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے بلکہ جماعتی زندگی میں تباہی کا باعث بنیں گے۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر ان کے لیے ضروریاتِ زندگی مہیا کر دی جائیں اور انکو اسقدر بھی مل جائے جو قابل اور ماہر انسانوں کی ضروریات سے بچ رہتا ہو تو وہ ان سب کی دنیوی فلاح کے لیے کافی ہوتا ہے اس لیے از بس ضروری ہے کہ ایسے افراد کو ضروریات کی کفایت کی حد تک دیا جائے اور اکتفاءِ ضروریات کا اگر قدیم طریقہ غلام بنا لینا تھا تو جدید طریقہ اجیر کو بہ سبیل اجرت رکھ لینا ہے وغیرہ وغیرہ

(۲) انسانوں کا یہ اختلاف اُن کو باہمی جد و جہد کی دعوت دیتا ہے مثلاً فقیر جب ایک مالدار کو دیکھتا ہو کہ وہ اس سے کہیں زیادہ آرام اور نفع میں ہے تو وہ کوشش کرتا ہو کہ کسی طرح ترقی کر کے میں بھی اس جیسا بن جاؤں، اور جب دوسرے درجہ کی ڈگری اور سند کے حامل یہ دیکھتے ہیں کہ اعلےٰ ڈگری اور سند کے حامل ہر ایک بات میں اُن سے ممتاز رکھے جاتے ہیں تو وہ بھی اس کی سعی کریںگے کہ محنت کر کے اسی درجہ تک پہنچ جائیں تاکہ اُن ہی کی طرح فائدہ اُٹھائیں۔

اور بعض آدمی جب اچھے لباس، بلند عمارات، اعلیٰ موٹر کاروں سے فائدہ اٹھاتے نظر آتے ہیں تو عیش کوشی کا یہ طریقہ ہر نفس میں جد و جہد اور سعی کا جوش پیدا کرتا ہے اور آماد

کرتا ہے کہ جس طرح دوسرے اس حد تک پہنچے ہیں ہم بھی ذرائع اختیار کرکے وہاں تک پہنچ جائیں نیز یہ طریقہ ایجادات واختراعات کی جانب مائل کرتا اور تنازع للبقاء کے میدان میں دوڑنے والوں کو ان کی سعی وعمل کی کامیابی کے لیے بہتر سے بہتر راہیں نکالنے کی ترغیب دیتا ہے۔

اس لیے یہ طریقہ بالعموم "انسانیت" کے لیے مفید اور بہتر ہے اور اگر ہم ان تمام امور میں سب انسانوں کو برابر کردیں تو جدوجہد کا یہ سارا سلسلہ ناپید ہو جمود و خمور کی حالت طاری ہو جائے جو عالم کی حیات کی بجائے اسکی موت کا مترادف ہے۔ حالانکہ انسان کی فطرت "متمدن انسان ہو یا وحشی" یہ ہے کہ امید ہی ان کی سعی عمل کا بڑا سبب ہے اور زندگانی میں عیش کی زندگی کی "رغبت" ہی ان کو سعی پیہم پر بہادر بنائے رکھتی ہے۔

(۴) دنیا کا مجموعی نظام اس وقت تک قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ مختلف جماعتیں مختلف "اعمال" میں مشغول نہ ہوں مثلاً ایک جماعت کا صرف یہی کام ہو کہ وہ علوم کے کمال اور تالیف وتصنیف سے محروم صرف کھیتی اور زراعت کا کام انجام دے، اور ایک دوسری جماعت علم، فلسفہ، شاعری میں مشغول ہو اور اسی طرح انسان مختلف جماعتوں میں تقسیم رہیں پس اگر یہ نہ ہو اور تمام انسان مثلاً علم میں یکساں مشغول رہیں تو زندگی کے ابتدائی مراحل کے سامان تک سے محروم ہو جائیں گے یا حسب مراد پوری طرح حاصل نہ کرسکیں گے اور اگر ہم تمام انسانوں کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اپنا تھوڑا سا وقت مزدور یا تاجر یا کاریگر کی حیثیت میں ضرور صرف کریں تو پھر علم کی بحثات اور مفید مباحث و معلومات سے محرومی یقینی ہے۔

ان ہی وجوہ کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ عالم میں تفاوت اور عدم مساوات فطری ہے اور اس لیے عین مقتضائے عدل ہے۔

لیکن قائلین مساوات ان دلائل و وجوہ پر حسب ذیل اعتراضات رکھتے ہیں۔

(۱) انسانوں کو خدا نے تعالیٰ نے یکساں پیدا کیا ہے۔ رومانی خطیب "شیشرون" کہتا ہے۔

انسان سب برابر ہیں ایک انسان دوسرے انسان سے جتنا مشابہ اور قریب ہے دوسری کوئی شے ایسی نہیں ہے۔ ہم سب "عقل" بھی رکھتے ہیں اور "حواس" بھی اور اگرچہ ہم "علم" میں مختلف ہیں، مگر ہم سب میں "علم حاصل کرنے کی قدرت" برابر اور یکساں ہے۔

اور انگریز فلسفی "ہوبز" (Hobbes) کہتا ہے

قوائے عقلی و جسمانی کے اعتبار سے سب انسانوں کی طبیعت یکساں اور برابر ہے ہم کو بعض آدمی بعض کے اعتبار سے زیادہ "قوی" اور زیادہ "ذہین" نظر آتے ہیں لیکن اگر ہم وسعتِ نظر سے کام لیں تو یہ نظر آئے گا کہ یہاں کوئی ایسا فرق موجود نہیں ہے جو ایک انسان کے لیے کوئی حق دیتا ہے تو دوسرے کو اس سے محروم کرتا ہو مثلاً ایک کمزور جسم انسان کو قدرت نے ایسی قوت دی ہے کہ صبر کے ذریعہ وہ "قوی" انسان کو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مکر و فریب کے داؤں جانتا اور ایسے لوگوں کے مشورہ سے اس کو انجام دیتا ہے جو اس کے خیال سے آگاہ ہیں۔

جیفرسن (Jefferson) اور اس کے پیرو بھی اسی کے مؤید ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ انسان سب برابر اور ایک حیثیت میں پیدا ہوئے ہیں۔

"مدعیانِ مساوات" کے ظاہری بیانات سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر ایک انسان قابلیت اور ذہانت وغیرہ میں یکساں ہے تو اس سے یہ مقصد نہیں ہے کہ ان

کے لئے "تزاحم" اور "تنازع للبقاء" باعث وسبب نہیں بنا، بلکہ درِ اصل مخلوق کی منفعت اور عوام کی فلاح ان امور کی ایجاد کا باعث ہے۔

(۳) اسی طرح تیسری دلیل پر اُن کا اعتراض یہ ہے کہ یہ بات "قدیم زمانہ" میں ہو تو ہو لیکن اب جبکہ نئے نئے انکشافات سامنے ہیں اور نئی نئی ایجادات موجود ہیں مثلاً جدید آلات، بھاپ کے آلات، بجلی کے آلات، وغیرہ تو اب ہم اس قابل ہیں کہ سب انسانوں کو یکساں فائدہ پہنچائیں، اور ان آلات کے ذریعہ سے آمدنی کے اس قدر ذرائع مہیا کریں کہ ہم تمام انسانوں کے لئے بڑی سے بڑی تعلیم کا یکساں انتظام اور ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں یکساں فائدہ پہنچا سکیں۔

فیصلہ | حقیقت یہ ہے کہ ہر شے میں "مساوات مطلقہ" ناممکن ہے، اور نہ مبنی بر انصاف ہے ——— خصوصاً جب کہ یہ معلوم ہے کہ انسان مختلف الطبائع ہیں ——— البتہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جن میں تمام انسانوں کا مساوی ہونا معقول ہے اور یہی "عدل" ہے اور اگر ان میں "مساوات" نہ ہو تو پھر وہ "ظلم" ہے۔

(۱) **قانونی مساوات**، اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون کی نظر میں غنی و فقیر، شریف و رذیل، بلند و پست، سب برابر ہوں، یعنی جو شخص کوئی جرم کرے وہ بغیر کسی طبقاتی امتیاز کے "سزا" پائے نیز وضع قوانین میں بھی کوئی طبقاتی امتیاز و برتری نہ ہو، اور سب کے لئے وہ یکساں اور مساوی ہوں۔

(۲) **حقوق میں مساوات**۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ حقوق میں یکسانیت ہو، اور سب یکساں طور پر اُس سے مستفید ہوں، یہ نہ ہو کہ ایک کو دوسرے پر اُن میں سے کسی ایک حق میں بھی برتری اور امتیاز حاصل ہو، نہ ایسا ہو کہ ایک

تو اپنی رائے کو آزادی سے ظاہر کر سکے، نشر و اشاعت کر سکے یا بغیر رکاوٹ تقریر و تحریر کا حق رکھے اور دوسرا ان باتوں سے محروم ہو یا اس کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ موجود ہو بلکہ سب برابر کے حقدار ہوں، جو عام کو اس سلسلہ میں حق حاصل ہو وہی پبلک کے ہر فرد کو حاصل ہو اور جو غنی کو فائدہ ہو وہی غریب کو فائدہ پہنچے۔

(۳) **عہدوں اور منصبوں میں مساوات** - اس سے یہ مراد ہے کہ "عہدے اور مناصب" کسی خاص جماعت کے لئے مخصوص نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس شخص میں بھی اُن میں سے جس عہدہ یا منصب کی صلاحیت موجود ہے وہ اس کا حق ہو، اور اُن کے حصول میں دیگر خارجی اثرات " مثلاً ثروت، جاہ وغیرہ کا قطعاً کوئی دخل نہ ہو۔

(۴) **رائے دہی میں مساوات** - اس کے معنی یہ ہیں کہ انتخاب کے وقت "ووٹ" یا "رائے" کو کسی جماعت کا حق نہ قرار دیا جائے اور کسی خاص جماعت کی اس میں قطعاً تخصیص نہ ہونی چاہئے، بلکہ ہر ایک غنی و فقیر، خاص و عام اُس میں یکساں اور برابر حقدار ہوں۔

اگرچہ خاص اس مسئلہ میں ابھی تک عقلاء مختلف ہیں اور اقوام نے ابھی تک متفق ہو کر اس کے لئے کوئی ایک طریقہ اختیار نہیں کیا ہے تاہم "عدل" یہی ہے کہ اس حق میں بھی کسی قسم کا کوئی امتیاز جائز نہ رکھا جائے، اور ہر شخص کو بلا تفریق " رائے دہی " کا حق ہو۔

اور اسی طرح تجارت، صنعت و حرفت اور ذرائع پیداوار میں بھی سب کو یکساں حقوق حاصل ہوں۔

عدل اور رحمت اکثر اشخاص یہ کہتے سُنے جاتے ہیں "رحمت" انصاف سے بلند شئے ہے اور مراد یہ لیتے ہیں کہ "عمل" بہ تقاضائے رحمت بہتر ہے بہ تقاضائے عدل سے "

مگر یہ بات کلیہ کے طور پر صحیح نہیں ہے البتہ بعض حالات میں برمحل ثابت ہوگی

اور بعض میں بے محل۔

چنانچہ اس حقیقت کا انکشاف حسب ذیل مثالوں سے بسہولت ہو سکتا ہے۔

(۱) مدرسہ کا ایک "مدرس" اپنے درس کے کام کو ٹھیک انجام نہیں دیتا، نہ ٹھیک پڑھاتا ہے اور نہ اس کے وجود سے طلبہ کو کوئی فائدہ ہے اس لئے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ اس کو برطرف کر دیا جائے، مگر وہ اس مدرسہ کا قدیم مدرس ہے بوڑھا ہو چکا ہے کثیر العیال اور نادار ہے۔ اس موقعہ پر کہا جاتا ہے "رحمت بلند ہے انصاف سے" یعنی انصاف کا تقاضہ ہے کہ اس کو "برطرف" کر دیا جائے اور رحمت چاہتی ہے کہ اس کو "باقی" رکھا جائے۔

اس مقام پر بلاشبہ ادائے فرض کا تقاضہ ہے کہ عدل کو رحمت پر مقدم رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہاں عدل ہی "رحمت" ہے اس لئے کہ ہر سال کثیر التعداد طلبہ کی تعلیم و استعداد علمی کا جو نقصان عظیم ہو رہا ہے وہ اس خاندان کے معاشی نقصان کے مقابلہ میں بدرجہا قابل ترجیح ہے نیز مدرسہ "تعلیم گاہ" ہے لوگوں کی معاشی کفالت کا "ادارہ" نہیں ہے کہ اس کی نااہلیت کے باوجود رزق عطا رہے بلکہ وہ اس جگہ محنت و خدمت کا مشاہرہ پاتا ہے پس جب وہ مفوضہ خدمت سے قاصر ہو گیا تو "حق محنت" کا سوال بھی ختم ہو جاتا ہے البتہ وہ پنشن کا حقدار ہے یا بعض دوسرے طریقہ ہائے حسن سلوک کا مستحق۔

(۲) ریلوے گارڈ، ایک شخص کو غریب سمجھ کر اس سے ٹکٹ کی قیمت نہیں لیتا اور بغیر قیمت اس کو "پاس" دے دیتا ہے اس لئے کہ "رحمت انصاف سے بلند ہے" مگر یہ طریقہ بھی غلط ہے اس لئے کہ "پاس" کی قیمت اس کی ملک نہیں ہے بلکہ وہ "کمپنی" یا "حکومت" کی ملکیت ہے اور دوسرے کی ملکیت میں اجازت کے بغیر تصرف عدل کے قطعاً منافی ہے۔

پس اگر گارڈ یا ٹکٹ چیکر کسی پر رحم اور احسان کرنا چاہتے ہیں تو ان کو چاہئے کہ وہ ٹکٹ یا پاس کی قیمت "اپنی جیب سے" ادا کر دیں ورنہ مفت پاس دینے پر وہ جماعتی مجرم قرار پائیں گے۔

(۲) ایک چور پکڑا گیا اور اس کے قبضہ سے چوری کا مال برآمد ہو گیا تو اب اس نے بلکہ گڑگڑا کر چوری ثابت ہو گئی لوگوں سے رحم کی درخواست شروع کر دی اور رونے لگا، لوگوں نے یہ کہہ کر "رحمت" انصاف سے بلند ہے" سفارش کی کہ اس کو رہا کر دو تو یہ سفارش اور یہ اس کی دلیل بے محل ہے اس لئے کہ چور کو سزا دینا تنہا صاحب مال کا حق نہیں ہے بلکہ پوری قوم اور عامۃ الناس کا جماعتی حق ہے جو کسی فرد کے معاف کر دینے سے معاف نہیں ہو سکتا۔

(۳) ایک قیدی ناحق "جیل" میں محبوس ہے، تم چاہتے ہو کہ اس کو معاف کر دیا جائے اور چھوڑ دیا جائے سفارش کرتے ہوئے کہتے ہو کہ "رحمت" انصاف سے بلند ہے" تو تمہاری سفارش حق مگر تمہارا یہ قول بے محل ہے اس لئے کہ اس موقعہ پر نہ صرف رحمت کا بلکہ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کو رہا کر دیا جائے اور قید ظلم سے چھڑا دیا جائے کیوں کہ یہاں رحمت اور انصاف دونوں یکساں ہیں نہ یہ کہ رحمت بلند ہے انصاف سے۔

البتہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جہاں یہ کلمہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" صحیح اور راست آتا ہے مثلاً کسی شخص پر تمہارا قرض ہے، لیکن وہ بوجہ عسرت ادا کرنے سے معذور ہے انصاف کا تقاضا تو یہ تھا کہ تم اس سے اپنا حق طلب کرو اور جس طرح ممکن ہو حاصل کرو لیکن تم نے از راہ شفقت و رحمت اس کو تا حصول قدرت ہونے تک مہلت دیدی یا بالکل معاف کر دیا تو ایسے موقعہ پر یہ کہنا کہ "رحمت بلند ہے انصاف سے" بالکل درست ہے

عن ابی قتادۃ قال سمعت	حضرت ابو قتادہ رضؓ کہتے ہیں کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے
وسلم یقول من انظر معسرا	فرماتے تھے کہ جس شخص نے تنگدست مقروض
او وضع عنہ انجاہ اللہ من	کو مہلت دی یا معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ
کرب یوم القیمۃ (مسلم)	اسکو قیامت کی سختی سے نجات دیگا

الحاصل یہ کلمہ اُس وقت صحیح و درست ہے کہ جب رحم کرنے والا ہی "حق انصاف کا بھی مالک" ہو کہ وہ اپنے حق انصاف سے نیچے اُتر آئے اور "رحم" اختیار کرلے، لیکن جہاں "حق انصاف" دوسرے کی ملکیت ہو اُس جگہ رحمت کا استعمال ناجائز و نادرست اور کھلی ہوئی غلطی ہے۔

اقتصاد ۔ میانہ روی

الاقتصاد نصف المعیشۃ (او رث) میانہ روی نصف معیشت ہے

منظر و فکر" اور باریک بینی و دور رسی" کے ساتھ اعمال کو سنوار لینے کے بعد زندگی کی مسرت و فلاح کے لئے "اقتصاد" اور "میانہ روی" سے اہم کوئی شئے نہیں ہے۔ مثلاً کاشتکار اپنے پیشہ میں جب ہی کامیاب ہے کہ کام سے پہلے اُس کے مستقبل، اور اُس کی ضروریات پر نظر کر لیتا اور اُسی کے مطابق اپنے کام کا ڈھانچہ بناتا ہے اور ایک طالبعلم جب ہی کامیاب ہو سکتا ہے کہ تعلیم سے پہلے اُس کے مستقبل کو دیکھ لے اور اس سلسلہ

میں جو امتحان و آزمائش پیدا ہونے والی ہو اس کے لئے ہر طرح خود کو مستعد بنا لے اور جس مقصد کو اُس نے سامنے رکھا ہے اپنی زندگی کو اسی کے مناسب قالب میں ڈھال لے۔

انسان کی مالی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ جب تک شروع ہی سے استحکام، بینی، باریک نگاہی اور غور و فکر سے کام لیکر اس کا نظم ٹھیک نہ کیا جائے اُس وقت تک معیشت کی جانب سے انسان تباہ حال اور پریشان ہی رہتا ہے۔

کون نہیں جانتا کہ اس کارخانۂ حیات میں عقلاء کو طلب مال اس لئے نہیں ہوتی کہ وہ "مال" ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ہماری مرغوبات و ضروریات کے حصول کا ذریعہ ہے چنانچہ مسیل کہتا ہے۔

"روپیہ پیسہ" اپنی ذات سے کوئی رغبت کی چیز نہیں ہے، اور مقدار میں چمکتے ہوئے "پونڈ" سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا اُس کی قدر و قیمت دراصل اُن شے کے اعتبار سے ہے جو ہمیں "مرغوب" ہے اور ہم اُس کو روپے کے ذریعے حاصل کرتے ہیں لیکن انسان کبھی اُس کو بھول جاتا ہے" اور خود روپیہ پیسہ کا عاشق بن جاتا اور اُس کو مرغوبات میں خرچ کرنے کی بجائے اُس کے جمع کرنے کا شائق ہو جاتا ہے یہی حال "طاقت" اور "شہرت" کا ہے کہ "ان دونوں کی محبت کا باعث وہ زبردست قوت ہے جو ہماری مرغوبات کے حصول میں کام آتی ہے" اور ہماری "مرغوبات" اور ان دونوں کے درمیان جو زبردست ارتباط اور تعلق ہے اس نے ان دونوں کو اس "مرتبہ" پر لا کر کھڑا کیا کہ بعض انسانوں کی نگاہ میں اس سے زیادہ دوسری کوئی شے مرغوب نہیں رہتی[1]۔

---

[1] خلاصہ از [illegible] مسیل۔

درحقیقت "مال" اپنی ذات میں نہ اچھا ہے نہ برا بلکہ اس کی اچھائی اور برائی اس کے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ اچھے ہاتھ میں اچھا ہے۔

نعم المال والرجل الصالح — مال اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ مرد صالح

(الحدیث) — کے ہاتھ میں ہو

اور برے ہاتھ میں برا۔

تعس عبد الدرھم والدینار (الحدیث) بدترین ہے وہ شخص جو روپیہ پیسہ کا غلام ہو

اس لئے ضروری ہے کہ ہم مال کے استعمال کے فن کو سمجھیں اور اس کے کسب اور ترقی کے طریقے معلوم کریں اسی بنا پر اس کا "اخلاق" کے ساتھ بھی بہت بڑا علاقہ ہے کیونکہ بہت سے فضائل و رذائل کی بنیاد یہی مال ہے۔

پس کرم، امانت، احسان، اقتصاد، بخل، طمع، رشوت اور اسراف یہ سب صفات انسان کی مالی حالت ہی سے متعلق ہوتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ مال کی عدم موجودگی ہی بعض فضائل یا رذائل کا باعث بن جاتی ہے مثلاً بعض اوقات مفلس [illegible] لینے پر مجبور ہوجاتا ہے اور قرضوں کا بار اس کو قرضخواہ کے سامنے ذلیل اور بہانہ تراش [illegible] نئی ترکیبیں بتا دیتا ہے تاکہ قرضخواہ اپنے مطالبہ میں تاخیر سے کام لے، یا شاذ و نادر اوقات [illegible] محتاجی طرح طرح کے جرائم کا باعث اور آزادی کے لئے دشمن بن جاتے ہیں اور ایسا ہی اس کے برعکس صورتوں میں سمجھئے۔

اور روپیہ پیسہ کی پس اندازی انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتی ہے کہ کسی طرح وہ ذلت و رسوائی کو برداشت نہیں کرتا اس لئے "میانہ روی" اخلاقی [illegible] کا سبب [illegible] حقوق کے مطالبہ [illegible]۔

لہٰذا یہ "حق صریح" ہے کہ تدبیر مال، اور "حسن تصرف" کو اخلاق فاضلہ کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد قرار دیا جائے۔ اسی لئے ماہرین نے "تدبیر مال" اور "ترقی ثروت" وغیرہ مالیات سے متعلق مضامین پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں مگر یہاں مالیات کے متعلق صرف اس ہی نہج سے بحث کی جانی چاہیئے جو اخلاقی مباحث سے وابستہ ہے۔

ہر ایک انسان کو اپنی زندگی میں خطرات و مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے خواہ وہ امراض کی آفت ہو، آگ لگنے کی مصیبت ہو یا معزولی عہدہ کی آفت ہو وغیرہ وغیرہ لہٰذا از بس ضروری ہے کہ ہم اپنی "پونجی" میں سے کچھ پس انداز کرتے رہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آسکے، اور اس کی وجہ سے ہم اپنے نفس کو قرض کی مصیبت یا ذلت و رسوائی سے محفوظ رکھ سکیں، نیز ان اعلیٰ مقاصد کے کام آسکے جو انسان کی اپنی ذاتی غرض بلکہ زندگی سے بھی زیادہ عزیز ہوتے ہیں۔

ان وجوہات کے پیش نظر صرف مال کے لئے حسب ذیل اصولوں کی رعایت از بس ضروری ہے۔

(۱) یہ اہم فریضہ ہے کہ صرف مال اور پس انداز کے درمیان موازنہ کے وقت "ضروریات حاجت" کو "فاضل حاجت" پر مقدم رکھا جائے، اس لئے یہ صحیح بات نہ ہوگی کہ ہم اور ہمارے اہل و عیال تو طعام و لباس کے محتاج ہوں اور ہم "دعوت شادی" ضرور کریں کیونکہ جس طرح کمرہ کی ضروریات مہیا ہونے سے پہلے ہم کمرہ نہیں سجاتے، اسی طرح پیسہ پاس نہ ہوتے یا ضروریات روزمرہ سے فاضل نہ ہونے کی صورت میں جشن شادی کیوں کریں؟

(۲) سخت نازیبا ہے کہ جو چیز ہم کو فائدہ نہ پہنچائے بلکہ نقصان رساں ہو ہم اس پر کچھ بھی خرچ کریں، جیسا سگریٹ پینا، حقہ پینا اور نشہ کی چیزیں استعمال کرنا ہماری صحت کے لئے

ایسی مضر ہیں کہ بڑھاپے کی زندگی کے لئے ہم کو ان کی تمام مضرتیں آج بھی محسوس ہوتی ہیں اور اس وقت کی لذت کے مقابلہ میں اس وقت کی تکلیف بہت زیادہ مصیبت کا باعث بنتی ہے

(۲) ایسی چیز کا "اندوختہ" نادرست ہے کہ وہ ہم کو تو فائدہ مند ہو، لیکن دوسروں کے حق میں بہت زیادہ مضرت رساں ہو، پس اگر کوئی شئے ایک شہر میں کم رہ جائے جیسے چاولوں یا گیہوں وغیرہ تو یہ جائز نہیں کہ ہم اپنی ضروری حاجت سے زیادہ اُن کی خرید کریں خواہ ہماری مالی حالت زیادہ خریداری کے لئے موقعہ کیوں نہ بہم پہنچاتی ہو اس لئے کہ نفع ذاتی کی خاطر اندوختہ کرنا افراد قوم اور عامۃ الناس کی تنگدستی اور ناقابل برداشت گرانی کا باعث ہو جائیگا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المحتکر ملعون — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ احتکار کرنے والا یعنی غلہ روک کر مہنگائی کا سبب بننے والا ملعون ہے (بخاری)

(۳) ہر شخص کا فرض ہے کہ اپنی "آمدنی" اور "خرچ" کو گہری نظر سے دیکھے اور اپنے نفس کو ہرگز اس کا موقعہ نہ دے کہ وہ آمدنی سے زیادہ خرچ کا خوگر ہو ورنہ وہ مجبور ہوگا کہ دوسروں کی آمدنی پر اپنی زندگی کی گاڑی چلائے اور اگر مسلسل یہی راہ چلتا رہے گا تو وہ قرض کے بار میں دب کر بے بس و بے کس ہو جائیگا اور پھر اس مصیبت سے نجات ناممکن ہو جائے گی بلکہ خصوصی حالات کو چھوڑ کر عام حالات میں یہ طریق عمل بھی صحیح نہیں ہے کہ خرچ اور آمدنی برابر رہیں بلکہ از بس ضروری ہے کہ ہمیشہ آمدنی میں سے کچھ پس انداز ہوتا رہے تاکہ وقت پر کام آسکے اور دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی نوبت نہ آسکے۔

سچ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ ہے کہ انسان کی زندگی فضول خرچی اور تنگی والی کے درمیان "درمیانی" رہنی چاہیئے [illegible] اپنی دولت میں سے [illegible]

اور مدرسوں وغیرہ میں خرچ نہیں کرتے اور وہ مال کو پوری محبت دلی عشق کے ساتھ جمع رکھتے ہیں، اور اس کے جمع ہونے سے خوش اور خرچ ہونے سے رنجیدہ ہوتے ہیں، وہ بخیل ہیں ان کو "میانہ رو" نہیں کہہ سکتے۔

وتحبون المال حبا جما (والفجر) تم مال کو بے عشق اور والہانہ محبت کے ساتھ

الکنز کی من النار (الحدیث) (اداء حقوق سے محروم) خزانہ جہنم کا داغ ہے

کیونکہ یہ اقتصاد سے آگے بخل اور کنجوسی تک پہنچ گئے، اور انھوں نے مال کے جمع کرنے کو "مقصد" بنا لیا، حالانکہ یہ فرد اور قوم کی فلاح و بہبود کا فقط ایک ذریعہ ہے اسی طرح افراد و قوم میں "اسراف" کی عادت بھی "قوم کی تباہی و بربادی" کا باعث ہے خصوصاً غیر مفید اور منشی اشیاء پر صرف کرنے سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ہر عاقل کے لئے باعث صد عبرت ہیں پس اگر یہ مال جو ان خرافات پر خرچ ہوا ہے فائدہ مند امور پر خرچ کیا جائے تو کس قدر عظیم فائدے حاصل ہوں اور صاحب مال کی زندگی بھی صد ہزار عزت سے معزز بن جائے۔

اور اس مضرت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو مال ان خرافات پر خرچ ہو رہا ہے وہ بیشتر قوم کے ان غریبوں کی جیب سے نکل کر جاتا ہے جو ضروریات زندگی میں ہر طرح حاجتمند ہیں اور اس پر طرہ یہ کہ جب منشیات کا استعمال زیادہ ہونے لگتا ہے تو قوم میں امراض اور اموات کی بھی کثرت ہو جاتی ہے، اور ان سب باتوں کا نتیجہ قوم کے عظیم الشان خسارہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

قرض اور قمار کے نقصانات | شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انسان کے "مالی شعبہ" میں "قرض" اور "جوئے" سے زیادہ نقصان دہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے قرض کی سب سے بڑی مضرت تو یہ ہے کہ انسان کی آبرو اور عزت ہر وقت خطرہ میں رہتی ہے اور زندگی

کی فلاح و مسرت اور اس کا اطمینان جاتا رہتا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی اس کی بہت سی مضرتیں ہیں، مثلاً

(۱) فکر اور دل کی پریشانی دونوں قرض کے ساتھ ساتھ آتے ہیں اس لئے تندرستی پر بھی بڑا اثر پڑتا ہے۔

(۲) کنبہ میں جو افراد اس سے بری ہیں وہ بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے

(۳) مقروض ہونا کبھی قرض دینے والے کی زندگی تک کو تباہ کر دیتا ہے مثلاً مقروض نے کسی تاجر سے معقول رقم قرض لی اور کچھ دن بعد دیوالیہ ہو گیا تو تاجر کی تجارتی زندگی کو بھی تباہ کر دے گا۔

(۴) اگر قرضخواہوں کا ہجوم ہوا اور مقروض ہاتھ تنگ، تو بسا اوقات یہ کیفیت مقروض کو خیانت، جھوٹ، رشوت دہی وغیرہ جیسے مذموم اعمال پر مجبور کر دیتی ہے۔

اسراف اور بے جا صرف کے علاوہ کبھی بعض قدرتی حوادث بھی قرض کا محرک بن جاتے ہیں، مثلاً مرض، یا ملازمت وعہدہ سے برطرفی، وغیرہ اگرچہ اسباب قرض میں سے یہ "اہم سبب" ہیں اور انسان کی طاقت سے باہر تاہم "صاحب قرض" ان حالات میں بھی "ملامت" سے بری نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اگر اس کو یہ مقدرت تھی کہ "وسعت" کے زمانہ میں وہ آج کے لئے پس انداز کر سکتا تھا تو کیوں اس نے ایسا نہیں کیا۔

لیکن عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو وجہ قرض کے لئے آج باعث بنی ہے اگر اس "وجہ" کا انسداد کرنا چاہتے تو کر سکتے تھے مگر ایسا نہیں کیا گیا مثلاً خرچ کرتے وقت قطعاً اس کی پرواہ نہیں کی کہ آمدنی اور خرچ کے درمیان کیا تناسب ہے اور بے حساب خرچ کرتے رہے اور اگر کچھ خریدا تو یہ بھی اندازہ نہیں لگایا کہ قوت خرید اس خریداری کی متحمل ہو سکے گی یا نہیں۔

البتہ جب حساب چکانے کا وقت آیا تب معلوم ہوا کہ زیر بار قرض ہو گئے ہیں اور

اس سے رہائی دشوار ہے

اور اسی قبیل سے بے جا رفاہیت، اور خوش عیشی ہے، یہی انسان

کو اکثر مقروض بنا دیتی ہے، زمانہ کے حالات پر نظر ڈالئے آپ کو اصحاب

ثروت و نعمت ہر وقت اسی فکر میں نظر آئیں گے کہ چاہے اقتصادی طاقت

نہ ہو مگر ہر قسم کی نعمت ضرور مہیا ہونی چاہئے اور ہمہ وقت اسی لالچ

میں دیکھے جائیں گے کہ زندگی کے ہر ایک مرحلہ میں لذت و نعمت فراواں

اور ہر طریقہ سے سرور و کیفیت حاصل ہو۔

دراصل اُن کا جذبۂ غیر معتدل اور بے قید خواہش اُن کو مجبور

کر دیتے ہیں کہ وہ ضبطِ نفس سے کام لیں اور آخرکار مقروض ہو کر

بے بس ہو جاتے اور تباہی کے کنارے لگ جاتے ہیں۔

اس لئے از بس ضروری ہے کہ ہم خود کو اس کا عادی بنائیں

کہ لذتوں اور نعمتوں کے حصول میں اسراف اور فضول خرچی نہ برتیں اور

ہمیشہ میں توسط اور میانہ روی کو پسندیدہ سمجھیں۔

والنفس راغبة اذا رغبتها   واذا ترد الی قلیل تقنع

نفس کی خواہشات اگر بڑھانا چاہو تو بڑھتی جائیں گی اور اگر اس کو تھوڑی کا عادی

بنا دوگے تو وہ قناعت پر راضی ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی تکبر و شیخی اور حیثیت سے زیادہ نمائش کا شوق انسان کو قرض پر آمادہ کر دیتے ہیں

اور یہ ایک قسم کا عملی جھوٹ ہے جس سے بچنا ہمارا اولین فرض ہے۔

جوا "قمار" یوں تو علم اخلاق کی نگاہ میں بہت بڑا گناہ ہے اور بہت سی بداخلاقیوں کا پیش خیمہ بلکہ منشاء و موجد مگر انجام کار یہ بھی قرض کے لئے اہم سبب بن جاتا اور مقروض کو قعر جہنم میں گرا کر رہتا ہے "قمار" اور "جوا" کے نقصانات اور مضرتوں کے لئے اُن مشاہدات اور تجربات کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے جو صبح سے شام تک ہمارے سامنے ہیں کہ اس کی بدولت ہزاروں آباد مکان تباہ و برباد ہزاروں متمول خاندان پیسہ پیسہ کو محتاج ہو گئے، اور بڑے بڑے ذی وجاہت لوگوں کی عزت و آبرو خاک میں مل گئی اور اس پر طرہ یہ کہ قمار بازوں کی "عملی زندگی" اس درجہ تباہ و برباد ہو جاتی ہے کہ پھر وہ کسی کام کو حسن و خوبی کے ساتھ کرنے کے قابل نہیں رہتے۔

اور جو شخص اس اُمید میں رہتا ہے کہ "سر" کو ایک "کھیل" سے بے شمار دولت حاصل ہو جائے، اور وہ اُس تکلیف، اور محنت شاقہ سے گھبراتا ہے جو صحیح اصول کے ذریعہ تجارت میں برداشت کر کے قلیل نفع پیدا کیا جاتا ہے، تو اُس کو یہ سوچنا چاہئے کہ "جوے کی یہ دولت" دوسرے چند انسانوں کو "برباد" کر کے حاصل ہوتی ہے، اور جماعت کی ہلاکت پر وہ اپنی تعمیر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "مذہب" نے اس طریقہ کو سخت ناپسند کیا، اور اس پر نفرت ظاہر کی ہے اور بداخلاقی کا منبع قرار دیا ہے اور اسی لئے اس قسم کے "کاروبار" کو "حلال یا جائز" نہیں رکھا، کیونکہ ایک "اجیر" (مزدور) اپنے کام کی اس لئے "اُجرت" لیتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں "موجر" (کام لینے والے) کو اپنی "محنت" سے فائدہ پہنچاتا ہے اور بیع کرنے والا "خریدار" کو نقد کے عوض "چیز" دیتا ہے اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان "لینا" "دینا" ہوتا ہے، لیکن "جوا" اور "قمار" میں ایک شخص کو خالص نقصان پہنچا کر دوسرے

کو نفع پہنچتا ہے اور جس قدر ایک کا نقصان ہوتا ہے، اُسی قدر دوسرے کو نفع حاصل ہوتا ہے چنانچہ "قمار باز" کی یہ سعی ہوتی ہے کہ دوسرے کو تباہ و برباد کر کے اپنی جیبیں پُر کرے اس سے جو اخلاقی نقصان پہنچتا اور جماعتی نظام تباہ و برباد ہوتا ہے وہ محتاجِ بیان نہیں۔

اسی بناء پر قرآنِ عزیز میں اس کی حرمت کا جو قانون ہے اس میں اس عمل شنیع کو کارِ شیطان بتایا گیا ہے

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ	بلاشبہ شراب اور جوا، اور بت اور
وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ	پانسے یہ سب گندہ کارِ شیطان میں سے
فَاجْتَنِبُوهُ (مائدہ)	ہیں سو تم کو چاہئے کہ اس کے پاس نہ پھٹکو

وقت کی حفاظت

"وقت" مال ہی کی طرح "پونجی" ہے، اس لئے مال کی طرح اس میں بھی "میانہ روی" اور "تدبیرِ استعمال" ضروری مسئلہ ہے، اور مال کو تو "جمع" اور "ذخیرہ" کر سکتے ہیں لیکن "وقت" اور "زمانہ" کے لئے یہ بھی ممکن نہیں۔

زمانہ اور وقت کی قدر و قیمت کسی طرح بیش قیمت مال سے کم نہیں ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اس لئے دونوں کی قدر و قیمت کا راز اس کا برمحل خرچ اور اچھے استعمال پر موقوف ہے بس وہ بخیل جو اپنے مال کو "قوت لایموت" سے زیادہ خرچ نہیں کرتا در اصل "فقیر" ہے یا اس جیسا ہے جس کے پاس "کھوٹی پونجی" ہو اسی طرح جو شخص اپنے وقت کو اپنی اور اپنی جماعت کی "سعادت و بہبود" میں خرچ نہ کرے اس کی عمر بھی ایک "کھوٹی پونجی" ہے

بلاشبہ ہم ایک محدود زندگی رکھتے ہیں، لیل و نہار کا پہیہ ایک خاص نظم سے جاری ہے اور ایک کا دوسرے سے ٹکرا جانا ناممکن ہے پھر زندگی بھی چند حصوں پر تقسیم ہے "بچپن، جوانی، ادھیڑ، بڑھاپا" اور ہر حصہ اپنا خاص عمل رکھتا ہے جو دوسرے حصہ میں غیر مناسب ہے، یا مشکل و محال، جیسا کہ بے وقت زراعت نہیں ہو سکتی، یا غیر مفید ثابت ہوتی ہے نیز ان مراحل کے ساتھ خود زندگی ہی چند روزہ ہے اور جب موت کا وقت آجائے گا تو پھر اس سے مفر کہاں؟ ؎

"گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں"

بچپن گیا تو اب کہاں؟ جوانی ختم ہوئی تو بہار گئی، بڑھاپا آیا تو پیام موت آیا۔

غرض عمر عزیز بہت ہی محدود شے ہے اور اس میں کمی زیادتی ممکن نہیں اور اس کی قدر و قیمت حسن استعمال پر موقوف، تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس کی پوری طرح حفاظت کریں اور اس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کریں۔

اور "وقت کی حفاظت" اور اس سے نفع کی صورت، ایک طریقہ کے سوا اور کسی طرح ممکن نہیں۔ اور وہ یہ کہ زندگی کا مقصد وحید صرف "پسندیدہ اخلاق" ہوں اور پھر اس کے لئے زندگی کے تمام لمحات کو صرف کر دیا جائے۔ اس لئے کہ انسان کے ضیاع وقت کے دو اسباب ہوتے ہیں ایک یہ کہ انسان کی کوئی غرض و غایت ہی نہ ہو جس کے لئے وہ سعی کرے

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے۔

میں اس بات کو بہت معیوب سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی لا یعنی زندگی بسر کرے نہ دنیا کے لئے کوئی عمل کرے نہ آخرت کے لئے

لہٰذا ہمیں پڑھنے والے کا وقت کس قدر ضائع ہے جو ہاتھوں میں تو کتاب لئے ہوئے

ہے اور اُس کے سامنے کوئی معین غرض نہیں ہے، مثلاً کوئی "خاص موضوع" یا کسی خاص مسئلہ کی تحقیق" اور اُس آدمی کو کس قدر تکلیف ہوتی ہے جو چل رہا ہے اور نہیں جانتا کہ اُس کے سفر کی غرض وغایت کیا ہے؟ کبھی ایک سڑک سے دوسری سڑک پر چل نکلا اور کبھی ایک دکان سے دوسری دکان کی طرف رُخ کر دیا۔

اور اگر انسان کے سامنے غایت وغرض متعین ہوتی ہے تو وہ تھوڑے سے وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر لیتا ہے اور یہ غایت اُس کو سیدھی راہ پر لگا دیتی ہے۔

غرض وغایت کے تعین کے بعد اگر حصولِ غرض کے لئے اُس کے سامنے متعدد اُمور ایک دوسرے کے مقابل بن کر سامنے آ جائیں تو انسان کا فرض ہے کہ اُن اُمور کا انتخاب کرے جو غرض کے لئے مفید ہوں اور غیر مفید کو ترک کر دے۔

اور جو لوگ اپنی غرض کو متعین نہیں کرتے تو اُن پر "وقت" اس طرح گذر جاتا ہے جس طرح "اینٹ پتھر" پر اور ایسے اشخاص سے کوئی بہتر کام یا عظیم الشان کام شاید ہی انجام پاتا ہو۔ بے مقصد انسان کی مثال اس کشتی کی سی ہے جو بغیر کسی سبب کے موجوں میں تھپیڑے کھاتی پھرتی ہے۔

اور یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو کثیر الاشغال ہوتے ہیں اُن کے وقت میں بڑی وسعت و برکت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے سامنے مقصد ہوتا ہے اور وہ اپنے وقت کو تردد وانتشار میں نہیں گذارتے، اور وہ محل اور موقعہ کے ہاتھوں میں گیند کی طرح نہیں ہوتے کہ جس طرح وہ چاہیں اُن کے ساتھ کھیلیں بلکہ وہ اپنے لئے خود اسباب ومواقع پیدا کرتے، اور اپنی زندگی کی اغراض کے مطابق اُن میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

انسان کے ضیاعِ وقت کی دوسری شکل یہ ہے کہ اُس کے سامنے غرض وغایت

تو معین ہے لیکن وہ اس مقصد کے حق میں مخلص اور سچا نہیں ہے اس لئے نہ تو اُس تک پہنچنے کے لئے ٹھیک جدوجہد کرتا ہے اور نہ ایسے کام کو انجام دیتا ہے جو اُس کے مقصد کے مطابق ہو۔ غرض کا متعین نہ ہونا اور مقصد کے حق میں مخلص نہ ہونا، یہی وہ چور ہیں جو وقت کی چوری کرتے اور اُس کے فائدہ کو برباد کرتے ہیں۔ اور ان دونوں دشمنوں کے وجود سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ "فرض منصبی میں تاخیر، عمل کے لئے جو محدود وقت ہے اُس کی حفاظت سے بے پروائی، اور پیہم جدوجہد سے بیزاری ہیں اس لئے از بس ضروری ہے کہ تعین مقصد کے بعد چند منٹ بھی ضائع نہ ہونے دے ورنہ اس سے دو نتیجے ظاہر ہوں گے۔ یا تو کام میں عجلت بازی کرنا پڑے گی اور سوچ بچار کو چھوڑنا پڑے گا تاکہ ضائع شدہ وقت کی تلافی ہو سکے اور یا پھر اُن اوقات پر "جو کہ دوسرے فرائض کے لئے مقرر ہیں" دست درازی کرنی ہو گی اور یہ دونوں باتیں مضرت رساں ہیں۔

اس ضمن میں کسی کام کو اُس کے اپنے وقت سے ٹال کر کرنا بھی آجاتا ہے، پس ٹالا ہوا کام اوّل تو ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اُس عمدگی اور استواری کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ اپنے وقت کے اندر ہو سکتا تھا۔

وقت کی حفاظت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان مسلسل کام میں ہی مصروف رہے اور کبھی وقت آرام نہ حاصل کرے بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ راحت و فراغت کے وقت کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ عملی جدوجہد کے لئے زیادہ قوی اور تر و تازہ بنا دے۔ پس اگر راحت و فراغت کے وقت کو سستی اور کاہلی میں صرف کر دیا جائے تو اس طرح ہم اُس وقت سے کوئی فائدہ اُٹھا سکتے ہیں، اور نہ عمل میں ہم کو اُس سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے، اس کے برعکس اگر اس وقت کو جائز تفریح اور ورزشی و تفریحی کھیل یا چلنے کی مشق میں صرف

کیا جائے تو بلاشبہ یہ ہمارے عمل کی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوگا، اور اس ذریعہ سے ہم ایسی قوت وطاقت حاصل کرلیں گے کہ اُس سے اپنی غایت وغرض کے لئے خدمت لے سکیں اور اسی کو "وقت کا تحفظ" اور "وقت کا اقتصاد" کہتے ہیں۔

زمانہ اور وقت انسان کے لئے ایک جنسِ خام کی طرح ہے جس طرح خام لکڑی "بڑھئی" کے ہاتھ میں یا خام لوہا "لوہار" کے ہاتھ میں! اب کاریگر مختار ہے کہ اپنی جدوجہد کے ساتھ لکڑی اور لوہے سے "عمدہ اشیاء" تیار کرے یا اُن کو بیکار چھوڑ کر برباد کردے۔

اور اس اصول پر "زندگی کی قیمت ہی اوقات لوازمات انسانیت سے ہے" ہمارا فرض ہے کہ اپنے اوقات کو صرف ان ہی امور میں خرچ کریں جو مقاصد کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں وقت سے فائدہ اُٹھانے میں جو شے "غرض وغایت کے تعین کے بعد مدد دے سکتی ہے" وہ حسب ذیل دو باتوں کا صحیح علم ہے۔

(۱) عمل کو کس طرح شروع کیا جائے؟

(۲) اور کس طرح مصروف رہا جائے کہ عمل کی تکمیل ہو جائے۔

انسان کے لئے یہ غور وفکر کہ وہ عمل کی ابتداء کس طرح کرے غالباً سب سے دشوار بات ہے اس لئے وقت کا اکثر حصہ اسی مرحلہ کی نظر ہو جاتا ہے ایک طالب علم ہی کو دیکھئے کہ جب وہ اپنے اسباق کا دور کرنا چاہتا ہے تو وہ بڑی فکر میں پڑ جاتا ہے کہ ابتداء کس سے ہو سوچ کر ریاضی کو شروع کرتا ہے مگر مشکل مضمون سمجھ کر طبیعت فیصلہ کرتی ہے کہ پہلے جغرافیہ کو ہی کیوں نہ زیرِ مطالعہ لائے کہ وہ ریاضی سے سہل ہے اسی طرح تیسرے مضمون کی جانب توجہ مبذول ہو جاتی ہے اور وقت کا معتد بہ حصہ اسی انتخاب کی نذر ہو جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ہر کام کی ابتداء اس لئے دشوار ہوتی ہے کہ طبیعت اور عادت

ابھی اس سے مانوس نہیں ہے اور انسان آرام دہ زندگی سے محنت طلب عمل کی جانب منتقل ہوتا ہے تو جو شخص بھی ان دو سوالوں کا جس قدر عجلت سے حل کر لیتا ہے اسی قدر وہ اپنے وقت سے زیادہ فائدہ اٹھاتا ہے۔

پہلی بات کا علاج پہلے سوال کا حل یا پہلی مشکل کا علاج یہ ہے کہ اول غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ زیر تجویز امور میں سے کون امر لائق ترجیح ہے اور اسی طرح اُن کے درمیان ترتیب قائم کرے ازاں بعد عمل کے لئے عزم راسخ کرتے ہوتے اضطراب و تردد کو بے معنی بنا دے حتیٰ کہ کوئی مشکل اور دشواری اس عزم کے لئے حائل نہ ہو سکے۔

اس سلسلہ میں زندگی کا پہلا مرحلہ ضرور کچھ وقت لے گا لیکن یہ طریق کار زندگی کے بقیہ مراحل میں وقت کی بچت کے لئے زیادہ سے زیادہ معاون ثابت ہوگا۔

اگر ترجیح اور ترتیب کے بعد عمل پر آمادگی کے مرحلہ پر پہنچ کر نفس کو پختگی اور عزم راسخ سے متصف اور مشکلات کی مقاومت میں جری نہ پائے تو انسان کا فرض ہے کہ وہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو اس کو عمل پر بہادر بنائیں اور سعی عمل پر مرد میدان بننے کی ترغیب دیتی ہوں، ایسے اشعار کو پڑھے جو جد و جہد زندگی پر برانگیختہ کرتے اور قلب میں انبساط و نشاط پیدا کر کے عمل پر شجاع بنانے ہوں، ایسی بہادر اور نمایاں ہستیوں کی تاریخ پیش نظر لائے جن کی سعی عمل اور جد و جہد نے دشواریوں کے کوہِ عظیم کو ہٹا کر کارنمایاں انجام دیئے ہوں اور جن کی زندگیاں کمالات کا مرکز ثابت ہوئی ہوں اور بالآخر فکر و نظر کے ذریعہ ذہن میں ایک نقشہ کھینچے جو سستی اور بزدلی کے نتائج بد اور ہمت و شجاعت اور عزم صمیم کے نتائج نیک کو پیش کر کے نفس کو جری بنا دے۔

انسان کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کسی کام کو شروع کرے تو پوری توجہ اس

انہماک سے اُس کو انجام دے، اور شور و ہنگاموں کے مقامات سے دور ایسی جگہ رہے
جہاں ایسے مناظر نہ ہوں جو اُس کے کام سے بے پرواہ کر دیں، اور نہ ایسی دلچسپیاں ہوں جو
اُس کے عمل میں رکاوٹ کا باعث بنیں۔

دوسری بات کا علاج | اس طرح کسی مقصد کو شروع کرنے سے کامیابی کی پہلی منزل
پوری ہو جاتی اور اب دوسری منزل سامنے آجاتی ہے یعنی تکمیل کار کس طرح ہو تو
اُس کے لئے بہتر علاج یہی ہے کہ انسان انتخاب کار کو ضروری خیال کرے یعنی ایسے کام کی
بنیاد ڈالے جو اس کے قلبی رجحانات اور نفس کے امیال و عواطف سے مطابقت اور اُس
کی استعداد رکھتا ہو، اور اس کو بروئے کار لانے کو سود مند سمجھتا ہو بلکہ ناکامی، ملال طبع،
بلکہ ہمت شکنی کا سبب بیشتر غلط انتخاب ہی ہوتا ہے۔

پس اگر مسطورہ بالا طریق کار کو پیش نظر رکھا جائے تو انسان میں اس کام کی انجام دہی
کے لئے ہمت بلند اور عزم رفیع پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً ایک طالب علم، ایک طالب فن
اور ایک طالب حرفہ کی فطری مناسبت کے خلاف علم، فن اور حرفہ کا انتخاب
کیا جائے تو پہلی مشکل یہ حاصل کتنا کچھ ہی کیوں نہ کر لیا جائے اس میں عمل کے لئے بلند عزم و رفیع
ہمت نہیں پیدا ہو سکتی اور کامیابی تک پہنچنا ناممکن نہیں تو دشوار تر ضرور ہو جائے گا اور
وقت عزیز کا وہ بہت سا قیمتی حصہ ضائع ہو جائے گا جو انتخاب عمل کی صحیح حیثیت میں بلا شبہ
رہتا اور زندگی کے اہم کاموں میں کارآمد بنتا۔

فراغت کے اوقات | اپنے "خالی اور فارغ" وقت کا عمدہ استعمال بھی زندگی کے
اُن اہم مسائل میں سے ہے جس کی طرف توجہ اور فکر و غور کی ضرورت ہے، اس لئے کہ
اس عدم توجہ کی بنا پر ہماری عمر کا اکثر حصہ یوں ہی برباد ہو جاتا ہے، اور ہم کو پتہ نہیں

معلوم ہو تا کہ فراغت کے اوقات کو کس طرح گذاریں۔

لڑکے عموماً اس وقت کو "گلی کوچوں" اور "بازاروں" میں گھوم پھر کر گنوا دیتے ہیں جوان اور بوڑھے قہوہ، یا چائے نوشی کے اُن مقامات میں گذار دیتے ہیں جہاں نہ صاف ہوا کا گذر، نہ خوشگوار منظر، اور نہ کوئی بدنی یا عقلی ورزش کا سامان میسر، اُن کا بہت زیادہ وقت لاطائل باتوں اور غیر مفید کھیلوں میں ختم ہو جاتا ہے گویا اس طرح "وقت کو برباد کرنا" منظور ہوتا ہے، حالانکہ "کام" کے اوقات پر اس کا بہت بُرا اثر پڑتا ہے، اس لیے کہ جو شخص اپنی تفریح کی "زندگی" سے ناآشنا ہے وہ "کام کی زندگی" سے بھی بے بہرہ ہی رہتا ہے۔

یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس "بربادیٔ اوقات" کا سب سے بڑا سبب غالباً "قوم" اور "حکومت" کا عدم تعاون، اور غفلت ہے کہ انھوں نے نہ "اخلاقی مجالس" کا انتظام کر رکھا ہے اور نہ "محلّوں" میں جسمانی ورزشوں کے لئے جلسے قائم کئے ہیں جن میں وہ اخلاقی اور جائز تفریحی مشاغل جاری رکھ سکیں، اس لیے اُن کے سامنے "سڑک" اور "قہوہ خانہ" کے علاوہ دوسرا کوئی منظر ہی نہیں ہے۔

"حکومت" اور "قوم" کا بہت بڑا فرض ہے کہ وہ افرادِ قوم کے لئے "اخلاقی مجالس" "باغات اور پارک" "مکاتب و مدارس" اور "لائبریریاں" ہر محلہ اور ہر "قبیلہ" میں قائم کرے۔

یہ بات کبھی فراموش نہ کرنی چاہئے کہ "قوم" میں جہالت اور صحیح تربیت کا فقدان اُن کے ذوق کو خراب اور تباہ کر دیا کرتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک "محلہ" یا "شہر" میں قہوہ خانہ، باغ، پارک، دار المطالعہ، لائبریری، تفریح گاہ، سب موجود ہیں مگر اس کے باوجود عوام "قہوہ خانہ" "ہوٹل" یا "سینما" جیسے فضول مقامات پر زیادہ تر جاتے ہیں

سے آباد ہیں اور باقی تمام مقامات خالی ہیں یا ان میں خال خال آدمی نظر آتے ہیں۔

اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہماری گھریلو زندگی اس قدر خراب ہو گئی ہے کہ مردوں
کو گھر کے نام سے وحشت ہوتی ہے اور وہ وقت گذارنے کے لئے یوں ہی پڑے پھرتے ہیں
حالانکہ عام مجالس کے مقابلہ میں کہ جہاں وہ وقت گذارتے ہیں، باعزت اور ہر طرح قابل
احترام ہی "گھر کی زندگی" ہے اور اس گھریلو زندگی کی خرابی کا بڑا سبب (۱) افلاس و فقیری
اور زن و شوہر کے باہمی حقوق سے غفلت (۲) اور دینی و دنیوی علوم سے جہالت ہے درحقیقت
ان ہی دونوں قسم کی جہالت و غفلت نے اس پاک زندگی کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔

فرصت کے اوقات کو کس طرح گذارنا چاہیئے؟

(۱) ورزش۔ سب سے پہلی "چیز" جس میں فرصت کا وقت گذارنا
چاہیئے کھلی فضا اور صاف ہوا میں مختلف قسم کی ورزشیں اور کھیل
ہیں اس لیے کہ یہ تندرستی کو بڑھاتی ہیں، نفس انسانی کو تر و تازہ بناتی ہیں، اور اس کو عمل کا
شائق کرتی ہیں۔

(۲) کتاب۔ فرصت کے بعض اوقات میں "کتاب" بھی انسان کے لئے ایک عمدہ
ریاضت ہے، اور اس میں مزدور، نوکر پیشہ، طبیب اور مہندس، وغیرہ سب برابر ہیں، کتاب
ایک بہترین دوست اور رفیق ہے اس لیے اشد ضروری ہے کہ ہر "محلہ" میں
کتب خانہ اور لائبریری" ہونا چاہیئے، اور یہ بھی نہایت ضروری ہے کہ ہم یہ سیکھیں کہ کتاب
کا مطالعہ کس طرح کرنا چاہیئے، کیونکہ اس کے سیکھے بغیر کتاب پڑھنے کا فائدہ فوت
ہو جاتا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم کتاب کے پسند کرنے میں غور و فکر
سے کام لیں یا کسی صاحب الرائے کی رہنمائی حاصل کریں، اور جب اس مرحلہ کو طے کر لیں
اور پڑھنا شروع کر دیں تو اب ہم کو راستے چھوڑنا نہ چاہیئے اور مشکلات اور تھکن کی پروا نہ کیجئے

بغیر اُس کے مطالعہ میں مصروف رہنا چاہئے حتیٰ کہ ہم اس کو ختم کرلیں۔
اور ایک صفحہ سے اُس وقت تک دوسرے صفحہ کی طرف متوجہ نہیں ہونا چاہیے جب تک پہلے صفحہ کے مضمون کو دل نشین نہ کرلیں، اور ہماری عقل اُس کو ہضم کرکے اپنی ملک نہ بنالے اور کتابوں میں بھی سب سے بہتر اخلاقی کتابوں کا مطالعہ ہے جو ایمان کو قوی اور کردار کو صحیح و مستحکم بناتی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

تم کو علم کا نگہبان اور اس کے لئے صاحب عقل و فہم ہونا چاہئے ناقل و راوی نہ ہونا چاہئے کیونکہ علم کا ہر ایک دانا و فہیم تو راوی بھی بن سکتا ہے لیکن ہر ایک راوی و ناقل اُس روایت کے فہم و معنیٰ کا حامل نہیں ہو سکتا۔

اور ایک دانا کا مشہور قول ہے کہ

علم اُس وقت تک اپنا ایک حصہ بھی کسی کو عطا نہیں کرتا جب تک حاصل کرنے والا اپنا سب کچھ اُس کے حاصل کرنے میں قربان نہ کردے۔

اور رسکن کہتا ہے۔

کبھی تم انگلستان کے تمام کتب خانوں کو پڑھ ڈالوگے مگر اُس کے بعد جیسے تھے ویسے ہی رہوگے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں، لیکن اگر دس صفحات بھی غور سے کسی اچھی کتاب سے پڑھ لوگے تو کسی نہ کسی درجہ میں "متعلم" کہلا سکوگے۔

اور "جون لوک" کا قول ہے۔

زیادہ پڑھنا مفید نہیں ہے، بلکہ پڑھے ہوئے کو سمجھ کر عقل بڑھانا اصل شے ہے پس جو کچھ ہم پڑھتے ہیں اُس پر فکر و غور اُس کو ہمارے نفس کا جزء بنا دیتے ہیں، ہماری

فطرت بھی اسی کی متقاضی ہے کہ ہم نظر و فکر سے کام لیں اور یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اپنے نفس کو زیادہ معلومات سے ثقیل کر کے بے مزہ بنا دیں اس لئے کہ جو چیز ہم چبا نہ سکیں اور ہضم نہ کر سکیں، وہ ہماری غذا نہیں بن سکتی اور نہ وہ ہماری قوت کا باعث ہو سکتی ہے۔

(۳) اخبارات و رسائل۔ فرصت کا کچھ وقت اخبارات کے مطالعہ میں صرف ہونا چاہیے اور یہ صرفِ اوقات کے ابواب میں سے ایک بہتر "باب" ہے "اخبارات" افکار و حوادث" سے مطلع کرتے، اور عقل و شعور میں تیزی پیدا کرتے ہیں، اُن ہی کی بدولت انسان روزمرہ کی زندگی پر عبور کرتا اور اپنے گرد و پیش سے باخبر رہتا ہے تاہم اُن کا اس قدر عاشق نہ ہونا چاہیے کہ اُن کے مطالعہ میں دوسرے فرائض سے بھی غافل ہو جائے۔

(۴) مفید خدمت۔ اوقاتِ فرصت میں دوسری مشغولیتوں کے علاوہ ایک بہترین مشغلہ یہ ہے کہ انسان کسی مفید کام کا "عاشق و شیدائی بن جائے، مثلاً پرندوں کی تربیت مختلف زمانوں کے آثار کی تفتیش، اور انہیں سے ایک دوسرے کے درمیان روابط پیدا کرنے کی کوشش، اس لئے کہ ان مشاغل میں بہت لذت آتی ہے اور ان کا فائدہ بھی بہت زیادہ ہے

فرصت کی گھڑیوں کی سب سے زیادہ بربادی "قہوہ خانوں" "عام محفلوں" "بیکار مجلسوں" میں وقت گذارنا ہے دن میں اگر ایک گھڑی بھی کسی نے ان بیکار مقامات میں گذار دی بلاشبہ اس نے سال کے پندرہ روز و شب برباد کر دئے، گویا دس سال میں پانچ مہینے ضائع کر دیے، اور یہ مدت کسی زبان کے جدید لغت یا علم کی معرفت یا علم کے حصہ وافر کو حاصل کرنے کے لئے کافی و وافی ہے، تو اب اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو روزانہ دو یا تین گھنٹے یا اس سے زیادہ وقت ان لایعنی مشاغل میں صرف اور عمر عزیز کو ضائع کرتے ہیں۔

اخلاقی امراض اور اُن کا علاج

انسان متضاد صفات اور متناقض استعداد کا معجون مرکب ہے، اس لیے کبھی وہ تکمیل نفس و طہارتِ قلب کی جانب متوجہ ہو کر فرشتہ صفت نظر آتا ہے اور کبھی گناہ، بدکرداری اور خبثِ باطن سے ملوث ہو کر شیطان سے بھی بازی لے جاتا ہے۔ انسان کی زندگی کے روشن پہلو پر تو گزشتہ صفحات میں کافی کلام ہو چکا ہے اب اُس کے تاریک رخ کو بھی پیش نظر لانا ضروری ہے تاکہ اُس کا علاج بھی زیرِ نظر آ سکے۔

انسان گناہ کیوں کرتا اور بداخلاقی کا کس لیے مرتکب ہوتا ہے؟ اس کا ایک ہی جواب ہے "تنگ نظری" اور "کوتاہ بینی"۔

خدا اور بندہ کے درمیان حقوق کا معاملہ ہو یا باہم انسانی حقوق و فرائض کا، ہر موقعہ پر بداخلاقی اور گناہ کے لیے یہی تنگ نظری محرک ہوتی ہے، اس لیے ذہنی لذت، ہنگامی منفعت اور وقتی، خاندانی یا قبائلی عصبیت جو بھی گناہ کا باعث نظر آئے اس کی تہ میں کوتاہ بینی کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ وسعتِ نظر سے کام لیتا تو بسہولت سمجھ سکتا کہ اس کا نتیجہ ابدی اذیت دائمی خسران، اور قوم، ملک یا عامۃ الناس کی مضرت کا حامل ہے اور پھر ہرگز اس گناہ پر اقدام نہ کرتا، مثلاً ایک چور، جب چوری کرتا یا ایک بدکردار، بدکرداری کا مرتکب ہوتا ہے تو اُس کے سامنے ذاتی وقتی مفاد یا لذت کا حصول ہوتا ہے اور اگر وہ اس عمل بد سے پہلے یہ سوچنے کی زحمت گوارا کرتا کہ یہ خدا اور عامۃ الناس کے حقوق و فرائض کے کس درجہ منافی اور مضرت رساں ہے تو یہ وسعتِ نظر یقیناً اس کو ارتکاب معاصی سے باز رکھتی۔

پھر وسعتِ نظر کے بھی مختلف مدارج ہیں، اس لیے فکر انسانی جس حد تک وسیع ہوگی

اُسی حد تک وہ معاصی اور بد اخلاقی سے محترز اور نکوکاری و نیک اخلاقی سے متصف ہو سکیگا، گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ "جرم" کرتے وقت تو انسان تنگ نظر ہوتا اور اس لیئے اُس کو کر بیٹھتا ہے، لیکن فوراً بعد اُس کی نگاہ میں وسعت پیدا ہو جاتی، اور وہ اس "جریمہ" کے اثراتِ بد کو محسوس کرنے لگتا ہے "اور پھر اُس پر انتہائی ندامت طاری ہو جاتی ہے۔

مگر "گناہ" اور "جرم" کا سب سے بھیانک اور تاریک پہلو یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ نظری اور انجام سے غفلت، کی وجہ سے اُس کو ایک "لذت" سمجھتے ہوئے کر گذرتا ہے اور عرصہ کے بعد اگر اس کو وسعتِ نظر کی توفیق ہوتی ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ یہ اس کی تباہی و بربادی کا باعث ہے۔

تنگ نظری ایسی ناپاک شئے ہے کہ وہ ہمیشہ انسان کو یہ دکھاتی رہتی ہے کہ اس کی اور مخلوقِ خدا کی مصلحت آپس میں متناقض اور مخالف ہیں اس لیے وہ "جرم" کا ارتکاب کرتا ہے مگر جو شخص وسیع النظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ قوم کی مصلحت کو اپنی مصلحت، اور قوم کی مضرت کو اپنی مضرت سمجھتا ہے۔

اس تنگ نظری اور کوتاہ بینی کا علاج بھی صرف ایک ہی ہے یعنی "وسعتِ نظر" پس انسان کا فرض ہے کہ وسیع النظری کے بلند سے بلند درجہ کو حاصل کرنے کی سعی کرے اور خُلق کی بحث میں جو طریقۂ حصول بیان کئے گئے اُن کو کام میں لائے۔

کبھی بعض "برائیاں" "مصلحینِ قوم" اور زبردست کیرکٹر رکھنے والوں سے بھی صادر ہو جاتی ہیں، اور اکثر اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُن کی "نظر" اصلاحِ قوم کی مختلف اطراف میں سے صرف ایک جانب ہی میں "محدود" ہو جاتی ہے اور وہ اصلاح کی دوسری جہات سے بالکل غافل، ہو جاتے ہیں، مثلاً سقراط کی ذات اس کی بہترین مثال ہے کہ اس کو قوم کی

اصلاحِ زندگی میں اس قدر انہماک رہا کہ وہ اپنے "اصلاحِ بیت" اور گھریلو زندگی کی بہتری
سے بالکل غافل ہو گیا۔ اور اسی لئے اگر ایک جانب وہ قوم و ملک کا بہترین "مصلح" ثابت ہوا
تو دوسری طرف "اپنی خانگی زندگی" کی تباہی کا باعث بنا۔ اسی طرح اور بھی بڑے بڑے رہنمایانِ
قوم کی زندگی میں اس قسم کی غلطیاں اور خامیاں نظر آتی ہیں[1]۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ جب اُن کی زندگی کا مطالعہ کریں تو فقط اُن کی خامیوں اور لغزشوں
ہی پر نظر کر کے کوئی فیصلہ صادر نہ کر دیں بلکہ اُن کے نقائص اور کمالات دونوں کا موازنہ کر کے
اُن کے متعلق کوئی رائے قائم کریں نیز یہ بھی فرض ہے کہ اس قانون کو بلند تغافل نہ کیا جائے "کہ عمل
کے اسباب پر نظر رکھنا ضروری ہے" یعنی کبھی دو شخصوں سے ایک ہی قسم کے دو عمل صادر
ہوتے ہیں، مگر دونوں کے صدور کے اسباب و بواعث جدا جدا ہوتے ہیں ایک کا باعث "پاک"
ہوتا ہے اور دوسرے کا "خبیث" تب ہم ان دونوں اشخاص کے ایک ہی قسم کے عمل پر
یکساں حکم نہیں لگا سکتے مثلاً دو شخص عبادتِ الٰہی میں یا مصروف یا خدمتِ خلق میں مشغول
ہیں لیکن ایک کا مقصد رضاءِ الٰہی ہے اور دوسرے کا طلبِ شہرت اور ریاء و نمود
تو بالاتفاق ایک کی عبادت کو "خیر" کہا جائے گا اور دوسرے کی عبادت کو "شر" باعثِ عمل
کا یہ ایسا محکم قانون ہے کہ اس کو پیشِ نظر رکھنے سے "خیر" و "شر" اور اخلاق و بداخلاقی میں
بآسانی فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

جرائم و گناہ | علماءِ اخلاق انسان کی باطنی نیت، اور اس عمل کے مقصد و غرض سے بھی
اسی طرح بحث کرتے ہیں جس طرح اس کے عملِ خارجی سے۔

---

[1] انبیاء و مرسلین کی اصلاحی زندگی ان خامیوں سے قطعاً پاک ہوتی ہے اور اسی لئے وہ مصلحین و ریفارمروں
کی صنف سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ وہ خدا کی جانب سے اُمت کے تمام شعبہ ہائے زندگی کیلئے [illegible]

اس لیے "علم الاخلاق" ان دونوں پر حاوی ہے یعنی وہ نفس صفات سے بھی بحث کرتا ہے اور نیت سے بھی خواہ اس نیت پر خارج میں کوئی عمل مترتب ہو یا نہ ہو۔

اور "اخلاق" جس عمل کو بھی بُرا سمجھے خواہ وہ عمل خارجی ہو یا باطنی وہ "گناہ" ہے لیکن اُس کو اس وقت تک "جرم" نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ ایسا خارجی عمل نہ ہو جس سے مذہبی یا شہری و ملکی قانون نے منع کیا ہو اور اُس کے مرتکب کے لئے سزا مقرر کی ہو اس لیے "گناہ" "جرم" سے عام ہے نیز دونوں کے درمیان یہ بھی تفاوت ہے کہ بعض اسباب کے پیش نظر شہری اور ملکی قانون نے ہر "گناہ" کو اپنے حدود و اعتبارات میں نہیں لیا اور اُن کے لیے سزا مقرر نہیں کی چنانچہ ان میں سے اہم اسباب یہ ہیں۔

(۱) بہت سے "گناہ" ایسے ہیں جن کا قانون کے دائرہ میں آنا کسی طرح بھی صحیح اور درست نہیں ہے۔ مثلاً احسان فراموشی، رحم و شفقت سے بے اعتنائی وغیرہ اگر ان اعمال پر بھی "سزا کا قانون" مقرر کیا جاتا تو اُن کے مقابلہ میں جو "فضائل" ہیں وہ بے قیمت و بے وقعت ہو جاتے یعنی احسان شناسی اور رحم و شفقت جیسے فضائل اگر قانون کے خوف سے کئے جاتے تو اُن کی حقیقی قدر و قیمت باقی نہ رہتی۔ دراصل اُن کی قدر و منزلت تو صرف اس ہی لیے ہے کہ ان کا باعث "قلبی رجحان" ہو نہ کہ "ملکی قانون کا خوف"

(۲) بہت سے "گناہ" وہ ہیں جن کی تحدید ناممکن ہے اس لئے وہ نہ قانون کے دائرہ میں آسکتے ہیں اور نہ اُن کے لئے سزا کا کوئی معیار مقرر کیا جاسکتا ہے، مثلاً حسن سلوک کی ضرورت کے وقت اُس کا فقدان گناہ ہے لیکن لوگوں کی اپنی ثروت و دولت کے اعتبار سے مختلف اشخاص میں اُس کا معیار مختلف ہوتا ہے اور اس لئے نہ اُس کی مقدار کا معیار مقرر کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس کے لئے سزا کی مقدار معین کی جاسکتی ہے اسی طرح یہ تعین بھی

ناممکن ہے کہ ایک شخص کو مالی احسان و حسنِ سلوک میں کس کس پر اور کس کس حالت میں خرچ کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ سب اُمور، اشخاص، اُن کی دولت، اُن سے متعلق اخراجات اُن سے متعلق ضرورت مند افراد، اور مقدارِ خرچ کے اعتبار سے مختلف ہیں، اور اُن کے لئے کوئی ایک معیار مقرر کرنا ناممکن ہے۔

لہٰذا اس کا قانونِ ملکی کے دائرہ میں آنا محال ہے، اور قانون کسی وقت یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ فلاں شخص اس وقت عدمِ حسنِ سلوک کا مرتکب ہے اور اس مقدار سزا کا مستوجب

(۴) ایسے بہت سے "گناہ" ہیں جن کا براہِ راست اگرچہ اس شخص پر اثر پڑتا ہے جو اس کا مرتکب ہے مگر ضمنی طور سے اس کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو ایسے گناہ کو بھی اگر قانونی مداخلت میں لے لیا جائے تب انسان کی شخصی آزادی سلب ہو کر رہ جائے اور پھر اس کی تحدید مشکل ہے

مثلاً ایک شخص قوم و ملت اپنی صحت اور تندرستی سے بے پروا ہے بلکہ ایسے اعمال کا مرتکب رہتا ہے جو اس کی بحالیٔ صحت کے لئے دشمن ہیں تو ایسے اعمال پر ملکی قانون کی گرفت ناممکن اور محال ہے، اور اس لیے وہ "مجرم" نہیں کہلایا جا سکتا البتہ اخلاقی قانون کی اصطلاح میں وہ "گنہگار" کہلانے کا مستحق ہے۔

جرائم کا علاج | "جرم" کا علاج دو طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک اجتماعی اصلاحات کے ذریعہ سے انسداد، مثلاً نئے حالات کے پیشِ نظر جدید اصلاحات تعلیم عام کا اجراء نشر اور مسکرات کا مقابلہ، ترغیبات کی روک تھام، اور ایسے تمام امور کا استیصال، جو نوجوانوں میں بیہودگی اور نافرمانی پیدا کرنے کے باعث ہوں یعنی تبلیغ و تعلیم کے ذریعہ سے بہتر سے بہتر طریقہ پر جرائم کا انسداد۔

سزا | دوسرے سزا کے ذریعہ سے انسداد۔ جو برائی کی جا چکی ہے اس سے دوسروں کو ضرر رسیدا

ہوتے ہیں ایک نقصان تو خود بُرائی کرنے والے ہی کو پہنچتا ہے یعنی نفس کی رسوائی، خلافت کی بربادی۔ ضمیر کی ملامت اور پے پر ندامت، اس لئے کہ بُرائی کر گذرنے کے بعد انسان کی نظر میں وسعت پیدا ہو کر بُرے عمل کی بُرائی اُس پر روشن ہو جاتی ہے اور ایک انسان اپنے "وجدان" اور اخلاقی استعداد کے مناسب اُس سے کم و بیش اذیت محسوس کرتا ہے، سو اگر اس کا وجدان اور اخلاقی استعداد ذکی الحس اور بلند ہیں اور وہ کا م "مثل اعلیٰ" کے اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو اس کو اپنے اس فعل سے سخت اذیت پہنچتی ہے، اور کبھی اس درجہ پریشان کر دیتی ہے کہ اس کا حال دگرگوں ہو جاتا ہے، اعصاب پر لرزہ طاری ہو جاتا۔ اور انتہائی انقباض ہونے لگتا ہے اور اس مصیبت سے خلاصی کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا کہ وہ اس سے تائب ہو جائے یعنی اپنے ارادہ کو بدلے اور اپنی موجودہ حالت پر افسوس کرے، اور مصمم عزم کے ذریعہ اپنے نفس کی ایسی حفاظت کرے کہ وہ سابق حالت کو کبھی اختیار نہ کرنے پائے۔

البتہ اگر اس کا وجدان مٹ چکا ہے اور اس کے ضمیر کی آواز مردہ ہو گئی ہے۔ اور اس کا "مثل اعلیٰ" فنا ہو چکا ہے تو پھر وہ بیشتر اپنے اعمال بد سے نادم نہیں ہوتا بلکہ ندامت ہمیشہ کے لئے اس سے کنارہ کش ہو جاتی ہے جیسا کہ عادی مجرموں کا حال ہے۔

(۲) دوسرا ضرر جس کے ساتھ بُرائی کی گئی اس کو اور جماعت کے تمام افراد کو پہنچتا ہے مذہب کی راہ سے اگرچہ اخلاق نے ہمیشہ اس پر تنبیہ کی ہے کہ شخصی بُرائی بھی اکثر و بیشتر جماعتی مضرت کا باعث ہوتی ہے اس لئے انسان کو چاہئے کہ وہ نہ صرف اپنے ذاتی فائدہ کے لیے بلکہ جماعتی مفاد کی خاطر گناہ اور بُرائی سے بچے تاہم زمانۂ قدیم میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ بُرائی کا اثر صرف اُسی شخص تک محدود رہتا ہے جس کے ساتھ بُرائی کی گئی ہے لیکن جب زمانہ ترقی

کرناگیا تو لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ بُرائی کا اثر صرف بُرائی کئے گئے شخص پر ہی نہیں پڑتا بلکہ اس سے تمام جماعتی نظام متاثر ہوتا اور جماعت کے ہر فرد پر اُس کا اثر پڑتا ہے، مثلاً جب ایک "چور" چوری کرتا ہے تو وہ تمام شہریوں میں بے چینی پیدا کر دیتا اور ہر ایک مالک شئے کو گھبرا دیتا ہے اور ساتھ ہی دلوں میں یہ جذبہ بروئے کار لاتا ہے کہ جس طرح اُس سے چوری کی ہے اُسی طرح اُس چیز کو اس سے چُرایا بھی جا سکتا ہے اور اس طرح سے وہ ایک عملِ بد کو رواج دیتا ہے اور مزید برآں یہ کہ چوروں سے احتیاط کی تدابیر میں لوگوں کو بے چینی کے ساتھ مشغول ہونا اور اس کے لئے مجبوراً جان و مال کو صرف کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہبی رہنمائی کے بعد اب یہ قول مسلّم ہو گیا ہے کہ "جماعتی مصلحت" "انفرادی مصلحت پر مقدم ہے" اور اسی لئے حکومت اب جو سزائیں مقرر کرتی ہے وہ اجتماعی افادیت و مضرت کے لحاظ سے کرتی ہے اور آج جرائم کو اجتماعی نقصانات ہی کے اعتبار سے وزن کیا جاتا ہے۔[1]

انسان کے ابتدائی دور میں مجرم کو "انتقام" کی غرض سے "سزا" دی جاتی تھی، اور یہی نظریہ صحیح سمجھا جاتا تھا لیکن اب ترقی کے بعد "سزاءِ جرم" میں حسبِ ذیل امور پیشِ نظر رکھے جاتے ہیں۔

(۱) ارتکابِ جرائم کا انسداد۔ یعنی سزا اس نقطۂ نظر سے دی جانی چاہئے کہ مجرم بادواش جرم کی سزا دیکھ آئندہ جرم پر جرأت نہ کرے نیز دوسروں کے قلوب میں بھی اگر اس جرم کا جذبہ پیدا ہوا ہو تو وہ جرم پر اقدام نہ کریں۔

(۲) جرم کے مناسب حال سزا۔ مجرم کے لئے ایسی سزا تجویز ہونی چاہئے جو جرم کے

---

[1] اسلام نے "ولکم فی القصاص حیٰوۃ یا اولی الالباب" میں قصاص کی جو حکمت ساڑھے تیرہ سو برس پہلے بیان فرمائی ہے وہ اسی اجتماعی نظریہ کی راہنمائی کے لئے ہے۔

مناسب حال ہو یعنی اس جرم کے ارتکاب سے جماعت اور سوسائٹی کو جو نقصان پہنچا یا تکلیف ہوئی ہے سزا بھی ایسی ہی ہو جو اسی درجہ میں مجرم کی اذیت و تکلیف کا باعث ہو اور جبکہ اُس نے ارتکاب جرم سے باطل لذت حاصل کی تو سزا بھی ایسی ہو جو لذت کو اسی درجہ کے الم سے بدل دے۔

(۳) مجرم کی اصلاح۔ اس زمانہ میں اس نظریہ کو بہت اہم سمجھا جاتا اور اس پر زیادہ توجہ کیجاتی ہے اور جیل خانوں سے متعلق اصلاحات اسی نظریہ کی اہمیت کے زیر اثر وجود پذیر ہوتی ہیں چنانچہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ مجرمین کو جرموں کی اقسام کے اعتبار سے مختلف گروہ میں تقسیم کیا جائے اور پھر ہر ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے جُدا رکھا جائے مثلاً عادی مجرم ہمیشہ ابتدائی مجرموں سے جُدا رکھے جائیں تاکہ پہلے گروہ کا زہر دوسروں میں سرایت نہ کر سکے اور جیل خانوں میں انکو صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے۔ تاکہ جب بھی وہ باہر آئیں تو محتاجی اور مفلسی کی وجہ سے چوری اور دوسرے بداخلاقیوں پر آمادہ نہ ہوں، بلکہ اپنے حرفہ کے ذریعہ روزی کما سکیں اور بُری عادت سے محفوظ رہیں، نیز جیل خانوں میں مذہبی و اخلاقی وعظ و نصائح کا انتظام کیا جائے، اور ایسی اصلاحات اختیار کی جائیں جن کے ذریعہ سے اُن کے نفس کی اصلاح و تہذیب اور مجرمانہ حرکات سے تنفر پیدا ہونے میں مدد ملے۔

اسلامی نظریہ | اس سلسلہ میں اگر اسلامی نقطۂ نظر کو بھی پیش کر دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

اسلام اس حقیقت کو تو تسلیم کرتا ہے کہ جن جرائم کی سزا "قید و بند" ہو بلا شبہ جیل اور مجلس میں ایسی اصلاحات کا نفاذ ضروری ہے جو مجرموں کو ایک عمدہ شہری بنانے میں مدد دیں اور آئندہ زندگی میں جرائم سے محفوظ رکھنے میں اُس کے لئے اثر کیمیا ثابت ہوں لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ ہر جرم کی سزا صرف جیل ہی قرار دی جائے اور سزائے موت

یا موت سزا کو ظلم کہہ کر خارج کر دیا جائے۔

جو مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ سزا و جرم صرف مجرم کے اصلاح حال کے لئے ہے اور مجرم ایک بیمار کی طرح ہے جس کا علاج جیل میں رکھ کر تربیت و اصلاح کے ذریعہ ہی سے کیا جائے، وہ معاملہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھتے اور دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ مجرم کی اصلاح حال سے زیادہ اجتماعی حقوق کی حفاظت، اور نظام اجتماعی کے مصالح کی فکر زیادہ لائق اور قابل لحاظ ہے۔

یوں تو سب ہی جرائم "بداخلاقی کے ثمرات" ہیں تاہم حقیقۃً بعض ایسے خطرناک جرائم ہیں جو اجتماعی حقوق کی تباہی، افراد قوم کی عزت و مال کی ہلاکت کے باعث فتنہ اور بداخلاقی کے مہلک جراثیم کی پیداوار کا سبب بنتے ہیں۔

اس لئے ازبس ضروری ہے کہ ان کے انسداد و استیصال کے لئے ایسی سخت سزائیں مقرر ہوں کہ جن کے نتیجہ میں اگرچہ ایک مجرم کی جان کا نقصان یا ضیاع ہی لازم آتا ہو مگر اس سے اجتماعی حقوق کی حفاظت اور افراد ملت و قوم کے امن و اطمینان کے لئے تسلی بخش سامان مہیا ہو سکے، کیونکہ یہ مقدمہ تمام اہل عقل و نقل کے نزدیک مسلّم اور صحیح ہے کہ

اجتماعی مصلحت، انفرادی مصلحت سے مقدم ہے۔

پس قتل، زنا اور ڈکیتی جیسے جرائم میں "قصاص" اور "تعزیری قتل" اور چوری جیسے مہلک جرم میں "قطع ید" جیسی سزائیں ظلم اور تشدد بیجا نہیں ہیں بلکہ عین عدل و انصاف اور قرین حکمت و مصلحت ہیں

یہ صحیح ہے کہ "جرائم" روحانی امراض ہیں اور مریض کا علاج ہونا چاہئے نہ کہ اس کی جان کا خاتمہ، مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دینا بھی سخت غلطی ہے کہ کسی مریض کے لئے

اعضاء کا باقی رکھنا اور اُن کا علاج کرتے رہنا "جو فاسد مادہ کی وجہ سے تمام جسم کو زہر آلود کر کے تباہی کا باعث بن رہے ہوں" مریض کیساتھ شفقت و رحمت کا معاملہ نہیں عداوت کا اظہار ہے۔

پس جبکہ ہر فرد قوم و ملت، قومی و ملی جسم کا ایک عضو ہے تو اُس عضو کی اُن بیماریوں کا علاج "جو بداخلاقی میں مسموم حد تک نہ پہنچی ہوں" بلاشبہ مریض عضو کی ذریعہ ہونا چاہیئے لیکن اگر عضو قومی بداخلاقی کے مہلک جراثیم میں مبتلا ہو گیا ہے تو پھر شفیق ڈاکٹر و طبیب وہی ہے جو اُس کو قوم و ملت کے جسم سے کاٹ کر پھینک دے تاکہ ایک عضو کی قربانی سے باقی تمام جسم صحیح و تندرست رہ سکے۔

مجرم کے اصلاح حال کو اہم سمجھ کر جماعتی اصلاح و تحفظ حقوق کو نظر انداز کر دینے کی مہلک غلطی آج کے بعض مشہور سیاسی مفکرین تک سے اس لئے بھی ہوئی ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں عدم تشدد کو بطور ایک نصب العین[1] کے تسلیم کرتے ہیں مثلاً گاندھی جی ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> میں سزائے موت کو اہنسا (عدم تشدد) کے اصولوں کے خلاف سمجھتا ہوں جو شخص یہ سزا دیتا ہے وہ دوسرے کی زندگی لیتا ہے اہنسا کے اصول کے ماتحت قاتل کو جیل بھیج دیا جائیگا اور اُسے وہاں اپنی اصلاح حال کا موقعہ دیا جائیگا۔
>
> تمام جرائم ایک قسم کی بیماری ہی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جائیگا۔ (ترجمہ ہریجن ۲۹ اپریل [illegible])

مگر یہ کس قدر فاحش غلطی ہے کہ ایک شخص کو سزائے موت سے اس لئے بچایا جاتا ہے کہ مجرم

[1] عدم تشدد بعض حالات میں ایک صحیح طریق کار ہے لیکن وہ نصب العین کسی حالت میں بھی نہیں ہے (مؤلف)

جان لینے والے کی جان نہ لیں گے مگر اس کی قطعی پرواہ نہیں کی جاتی کہ اس طریق کار کی بدولت دوسرے بیماروں (قاتلوں) کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ سزا کی اس نرمی کو دیکھ کر "بیماری" کو زیادہ پھیلائیں اور وبا کی شکل تک پہنچا دیں اور اس طرح بے شمار انسانوں کے قتل کا موجب بنیں۔

کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں ہے کہ جن ممالکِ اسلامیہ میں اسلامی تعزیرات نافذ رہی ہیں وہاں قتل، ڈکیتی، اور زنا جیسی مہلک بیماریوں کا وجود ان ممالک کے مقابلہ میں "صفر" کی برابر رہا ہے۔ جہاں گاندھی جی کے خیال کے پیشِ نظر تمام جرائم میں نہ سہی مگر اکثر جرائم کی سزا میں صرف قید کی سزا دی جاتی ہے اور "اصلاحاتِ جیل کی شکل میں" اُن کے لئے بہت سی آسانیاں بہم پہنچائی گئی ہیں۔

گزشتہ دور میں ایک عرب اسلامی حکومت کی صحیح رپورٹ بتاتی ہے کہ نصف صدی میں وہاں قتل، زنا، اور چوری کے صرف دو یا تین کیس پیش آئے جبکہ وہاں کے باشندوں کی عام اخلاقی حالت دوسرے ممالک سے کچھ زیادہ بلند نہ تھی یہ صرف سزا، جرم میں اسلامی نقطۂ نظر کے نفاذ کا نتیجہ تھا۔

علاوہ ازیں نفس معاملہ سے متعلق دلیل دئے بغیر صرف عدم تشدد کے فلسفہ پر اس مسئلہ کا فیصلہ کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

ان ہی مصالحِ اجتماعی کے پیشِ نظر اسلام نے اس حقیقت کا اعلان ضروری سمجھا

ولکم فی القصاص حیوۃ یا اولی الالباب (بقرہ)

اور اے صاحبانِ عقل و بصیرت تمہارے لئے جان کے بدلہ جان میں (اجتماعی) زندگی ہے

البتہ اسلام نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ جن افرادِ قوم کی اس قتل سے حق تلفی ہوئی ہے اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو یہ اُن کا حق ہے اور اس خاص شکل میں جماعتی حق کی حفاظت کا ضامن۔

نیز زنا اور چوری جیسے جرائم کے متعلق بھی عدالت میں پیش ہونے سے قبل ارباب حق کو یہ گنجائش دی گئی ہے کہ اگر وہ مجرم کے جرم کا اخفاء کر کے اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہیں تو ایسا کر سکتے ہیں مگر قانون شہادت کی سخت نگرانی وغیرہ کے ساتھ عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد پاداش جرم کا بھگتنا مجرم کے لئے ضروری ہے تاہم یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ بعض مستثنیٰ حالات ایسے بھی ہیں جن میں اخفاء جرم خود "جرم" بن جاتا ہے۔

یہ بات بھی خصوصیت سے قابل لحاظ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں "چوری" اسی وقت چوری سمجھی جاتی ہے کہ وہ ایک "جرم" کے طور پر کی جائے ورنہ ہر سطحی نظر کی چوری اسلامی احکام میں چوری اور سرقہ کی سزا کی مستحق نہیں ہے "مثلاً قحط سالی کے زمانہ میں غلہ و اجناس روپیہ پیسہ بلکہ دیگر اشیاء کی چوری پر اس لئے "قطع ید" نہیں آتا کہ وہ فقراء، مساکین اور غرباء کے لئے سخت ابتلاء کا زمانہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک غیور اور روحانی امراض سے پاک انسان بھی اپنے یا متعلقین کے فاقہ اور فقر سے تنگ آ کر اس فعل پر مجبور ہو گیا ہو۔

اسی طرح بھوک کے انتہائی ابتلاء میں جبکہ جان کے ضائع ہونے یا خطرہ میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو، یہ عمل "قطع ید" کا موجب نہیں بنتا۔

نیز ایسے گرانی کے زمانہ میں بھی جبکہ غرباء کو معاشی زندگی کے لالے پڑ جائیں "سرقہ" پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ

وفی القحط والغلاء الشدید یدلا تقطع للضرورۃ[1]	اور قحط اور سخت گرانی کے زمانہ میں چوری پر حالات کے تقاضہ کے پیش نظر ہاتھ نہ (ترجمہ)

[1] سیدیات المصنف الاول وشامی جلد ۳ صفحہ ۲۰۲

منع عمر في عام الرمادة أن يُقطع سارق[1] — حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام الرمادہ (قحط سالی کے مشہور زمانہ) میں چور پر حد (قطع ید) جاری کرنے کو منع فرما دیا تھا۔

اور کھانے پینے، اور پھل ترکاری جیسی اشیاء کی چوری میں "قطع ید" کی سزا نہیں دی جا سکتی کہ ان پر اکثر وہی ہاتھ ڈالتا ہے جو بھوکا اور کھانے کا محتاج ہو۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا قطع في ثمر ولا كثر[2] — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ پھلوں اور بے حیثیت گری پڑی چیز میں قطع ید نہیں ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لا اقطع في الطعام[3] — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں کھانے پینے کی چیزوں میں قطع ید کی سزا نہیں دیتا۔

پس ان حقائق سے بے خبری کے باوجود پنڈت جواہر لعل نہرو یا بعض دوسرے نکتہ چینوں کی یہ نکتہ چینی، "کہ اسلامی قانون میں چند سکوں پر چور کا ہاتھ کاٹ لینے کی سزا بہت سخت اور غیر معقول ہے" محض سطحی نظر کا اعتراض ہے جو مسئلہ کی روح سے ناواقفیت کی بناء پر کیا گیا ہے۔ کیونکہ انھوں نے اسلامی نقطۂ نظر کے اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ چور کی "مقدار مسروقہ" کو اہمیت نہیں دیتا بلکہ اس بد اخلاقی کے مہلک نتائج، اور اس جرم کے اقدام سے اجتماعی حقوق کی پامالی کو پیش نظر رکھ کر سخت سزا کا فیصلہ کرتا ہے، جبکہ یہ جرم بد اخلاقی اور بہ نیت جرم کیا جائے۔ چنانچہ بعینہٖ یہی اعتراض آج سے صدیوں پہلے جب ایک ملحد شاعر ابو العلاء معری نے کیا تھا تو علماء وقت اور فقہاء امت نے اس کا بہترین جواب دے کر مسئلہ کی حقیقی روح کو بخوبی آشکارا کر دیا۔[4]

[1] العنایات مترجمہ صفحہ ۰ [2] ترمذی [3] ابوداؤد

ابو العلاء کہتا ہے۔

ید بخمس مئین عسجد ودیت — ما بالہا قطعت فی ربع دینار

جو ہاتھ کو ضائع ہونے پر پانچسو دینار سرخ اپنا قیمتی معاوضہ رکھتا ہے نہ معلوم وہ کیوں چوتھائی دینار

سرخ چرانے پر کاٹ دیا جاتا ہے۔

اس کے جواب میں مشہور عالم وفقیہہ۔ قاضی عبدالوہاب مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

لما کانت امینۃ کانت ثمینۃ — جبتک وہ ہاتھ امانت دار تھا بیش قیمت

فاذا خانت ھانت [1] — تھا مگر جب وہ (چوری کی وجہ سے) خائن

ہوگیا تو بے قیمت و بے حیثیت رہ گیا۔

اس پُر از حکمت جملہ کی مزید وضاحت اُس دور کے ایک دوسرے عالم نے اس طرح فرمائی ہے

یہ حکم عظیم الشان مصلحت اور بہترین حکمت پر مبنی ہے اس لئے کہ اول معاوضہ کے

باب میں یہی مناسب تھا کہ ہاتھ ضائع کر دینے کا معاوضہ پانچسو دینار سرخ مقرر کر کے

اُسکو بیش قیمت بنایا جائے تاکہ آئندہ کسی کو یہ جرأت نہ ہوسکے کہ وہ ناحق کسی کے ہاتھ کو

نقصان پہنچائے۔ اور چوری کے باب میں یہی بہتر تھا کہ چوتھائی دینار پر ہاتھ کاٹ دیا جائے

تاکہ آئندہ کسی کو اس بد اخلاقی کی جرأت ہی نہ ہوسکے اور وہ بھی ایسے انسانیت سوز

اور مہلک جرم کے ارتکاب سے باز رہے آپ خود اپنی عقل سلیم سے پوچھئے کہ یہ کس قدر عمدہ

فیصلہ ہے جو معاوضہ کے دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا اور جس میں دونوں عالموں یعنی

۱ مجرم کی اصلاح ۲ اور مظلوم کے مداوائے ظلم سے زیادہ جماعتی نظام کی صلاح کاری

اور افراد قوم کے حقوق وفرائض کی نگہداشت کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

---

[1] ابن کثیر جلد ۲ صفحہ ۳۱۵

جزئی مصلحت کے پہلو کو نظر انداز کر کے بعض معاصرین "قطع ید" کی سزا کو مستقل اسلامی "حد" نہ سمجھتے ہوئے یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جدید طبی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ چور کی چوری کا باعث اُس کے دماغ کے خاص غدود ہیں اگر اُن کو آپریشن کر کے نکال دیا جائے تو چور چوری سے باز آسکتا ہے۔ لہٰذا قطع ید کے ثبوت کے باوجود اُس کو مستقل اسلامی حد (سزا) سمجھنا صحیح نہیں ہے۔

مگر اس قائل نے بھی وسعتِ نظر سے کام نہ لیتے ہوئے صرف مجرم (چور) کی اصلاح تک ہی معاملہ کو محدود رکھا ہے اور اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا کہ اس بیماری سے ملوث دوسرے بیماروں پر اس کا کیا اثر پڑے گا یعنی وہ اس طریق کار کو دیکھ کر زیادہ جری ہو جائیں گے اور اجتماعی زندگی میں خطرناک ابتری پیدا کر دیں گے۔ اب یا تو اس کے انسداد کے لئے بلا تفریق تمام افرادِ قوم کے دماغوں کا آپریشن کرا دیا جائے اور جن دماغوں میں وہ غدود ثابت ہوں اُن کو خارج کیا جائے تاکہ پھر سرقہ کی حد "قطع ید" کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور یا پھر ایسی سخت سزا تجویز کی جائے جس کی بدولت اس بد اخلاقی سے پیدا شدہ اجتماعی نظام کی ابتری اور جماعتی حقوق کی بربادی کا صحیح مداوا ہو سکے اور ایک شخص کے نقصان سے جماعت کے باقی تمام مریض افراد کے مرض کا کلیۃً انسداد ہو جائے۔ اور اس طرح یہ عقلی نظریہ بھی صحیح ثابت ہو جائے کہ "جرائم کو اجتماعی نقصانات کے اعتبار ہی سے وزن کرنا چاہیے"۔

وزنوا بالقسطاس المستقیم	(اپنے ہر کام اور اپنی ہر شے کو) صحیح اور پورے
(بنی اسرائیل)	وزن کے ساتھ وزن کرو۔

بہر حال اسلام کا نظریۂ اخلاق اس مسئلہ میں دونوں پہلوؤں کو نظر انداز کرنا نہیں چاہتا یعنی ایک جانب جس حد تک مجرم کے مستوجبِ سزا ہونے کی گنجائش ہے وہ اس کا لحاظ بھی ضروری سمجھتا ہے اور دوسری جانب بد اخلاقی کے جن مجرمانہ اعمال کا اثر اجتماعی مفاد و مصالح پر

"جذام" اور "سڑا دینے والے زخم" کی طرح پڑتا ہے۔ اُن میں شخصی اور انفرادی مصالح کو اجتماعی مصالح پر قربان کر دینا قرین عدل و انصاف یقین کرتا ہے۔

جماعتی جرائم | یہ بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح "افراد" جرم کرتے ہیں اسی طرح "جماعت" بھی جرائم کا ارتکاب کرتی ہے۔

مثلاً کسی جماعت کے اجتماعی نظام کا نقشہ اگر اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اُس کی بدولت ایک ایسا گروہ وجود میں آتا ہے جو محنت سے جی چرا کر دوسروں کے سہارے زندہ رہنا چاہتا اور جماعتی خدمت کئے بغیر مفت خوری کا عادی بن گیا ہے اور وہ جماعت کی نہ دنیوی خدمت انجام دیتا ہے، اور نہ دینی' اور اگر قدرے قلیل کچھ کرتا بھی ہے تو اُس کے مقابلہ میں فوائد زیادہ سے زیادہ حاصل کرتا اور دوسروں کی محنت سے غلط فائدہ اُٹھاتا ہے تو ایسی جماعت بلاشبہ مجرم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کچھ کرنے کے لئے بنایا ہے اور جو "کچھ نہیں کرتا" وہ اپنے حق انسانیت اور حق عبدیت کو ہرگز ادا نہیں کرتا، بلکہ کرنے والوں کے کاندھوں کا بوجھ بنتا ہے۔ وہ اُس طفیلی کی طرح ہے جو بغیر دعوت دوسروں کے کھانے پر بیٹھ کر اُنکو چٹ کر جاتا ہے۔

پس ہاتھ پیر توڑ کر دوسروں کی معاش پر گذر کرنے والے ناکارہ اور کاہل الوجود انسان عیش پرست و نفس پرست تمام اُمراء اور سرمایہ داروں کا طبقہ جو محنت کرنے کی بجائے اپنی پونجی کے بل پر دوسروں کی سخت سے سخت محنت پر زیادہ سے زیادہ فائدہ اُٹھاتے' اور خدا اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کئے بغیر خالص عیش پسند زندگی میں مبتلا رہتے ہیں' اور عادی بھکاری وسائل جو لوہجی پاس ہونے کے باوجود، یا محنت کے قابل ہونے کے باوجود بھیک کو پیشہ بناتے ہیں، یہ سب ایسی جونکیں ہیں جو محنت کرنے والے افراد و جماعت کو زیادہ سے زیادہ چوستی اُن کی کمائی کو اپنی عیش پرستی کی بھینٹ چڑھاتی اور اس طرح جماعتی بدبختی اور تباہی کا سبب بنتی ہیں۔

لہذا جو جماعت اس "جماعتی مرض" کا انسداد نہیں کرتی، بلکہ اپنے نظام میں اس قسم کے جراثیم کی پرورش کے سامان مہیا کرتی ہے وہ سخت خائن، مجرم، اور ہلاکت کے کنارے پر ہے وہ آج نہیں تو کل مٹ کر رہے گی۔

اس مقام پر صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں اس لئے کہ اس بحث، اور جماعتی امراض، اور ان کے علاج، کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل "علم الاجتماع" کا موضوع ہے۔

مذہب اور علم اخلاق

گذشتہ ابواب میں اخلاق، نظریۂ اخلاق، اور فلسفۂ اخلاق پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے مگر اس باب کے اضافہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ "علم الاخلاق" کے طالب کے سامنے دو حقیقتوں کا اظہار صراحت کے ساتھ ہو جائے، اور اخلاقی مباحث میں بعض حقائق پر جو پردے پڑے ہوئے ہیں وہ روشنی میں آ جائیں۔

(۱) موجودہ علمی ترقی کے دور میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ "علم الاخلاق" نے جماعتی اخلاق کے سلسلہ میں جو ترقی کی ہے وہ جدید نظریوں کی مرہون منت ہے اور "علم الاجتماع" کی جدید تدوین و ترتیب کی بدولت عالم وجود میں آئی ہے، اور اس سے قبل ان مسائل کا وجود مذہبی علم الاخلاق میں نہیں پایا جاتا۔

اس کتاب کے بعض نقل کردہ اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے لیکن یہ دعویٰ ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ جدید علم الاخلاق سے .... [illegible]

زیادہ دو صدی کے اندر محدود ہے .... صدیوں پہلے علماء اسلام نے تصوف و اخلاق کے نام سے جو تصانیف کی ہیں اُن کے مطالعہ سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول و مبادیِ اخلاق کا کوئی جدید شعبہ ایسا نہیں ہے جو اس قدیم لٹریچر میں اساسی اور بنیادی طور پر موجود نہ ہو۔ البتہ طرزِ ادا، طریقِ استدلال، وضعِ اصطلاحات، اور تعبیرِ نظریات میں کچھ ایسا فرق ہے کہ ایک ہی حقیقت کا اظہار اسلامی علم الاخلاق جس آب و رنگ کے ساتھ نظر آتی ہے وہی حقیقت ایک خاص شکل و صورت کے ساتھ جب "جدید علم الاخلاق" میں بیان ہوتی ہے تو نئے قالب اور نئے رنگ و روپ میں اس طرح آشکارا ہوتی ہے گویا ایک نئی اور انوکھی چیز ہے۔

یہ غلط فہمی اس وقت اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب خود جدید تعلیم یافتہ مسلمان اپنی علمی پونجی سے ناآشنائے محض ہوتے اور اپنی ہی ٹکسال میں ڈھلے ہوئے دوسروں کے سکوں کو دیکھ کر حسرت و افسوس کے ساتھ اپنی تہی دامنی کا اعتراف کر لیتے ہیں، اور جوشِ یقین اور مرعوبیت کے ساتھ ایمان لے آتے ہیں کہ "علم الاخلاق" کے یہ جواہر و گوہر یورپ کے جدید علمی اکتشافات ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کا قدرتی اثر طبائع پر یہ پڑتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر اسلامی علومِ اخلاق سے "سرد مہری برتتا، اور عربی و فارسی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے" کہ جن میں یہ جواہر پارے محفوظ ہیں" ان کو ناقابلِ التفات سمجھتا ہے، اور اپنی مذہبی علوم سے نادانی کو جدید علوم کی برتری و بلندی کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

دوسری جانب ایک ایسا طبقہ ہے جو اگرچہ جدید علوم سے مرعوب ہو کر اپنے ذخیرۂ علم کو نظرِ حقارت سے تو نہیں دیکھتا مگر جہل و نادانی میں پہلے طبقہ سے بھی آگے رہتا ہے، اُسکو

مذہب سے شیفتگی ضرور ہوتی ہے لیکن وہ اسلامی علوم "خصوصاً علوم اخلاق" سے یکسر بیگانہ اور ناواقف ہوتا ہے اور ساتھ ہی جدید علوم سے بے بہرہ۔ وہ ان حقائق کو نہ خود سمجھتا ہے اور نہ دوسروں کے سمجھانے کے قابل بنتا ہے بلکہ ایک ایسی تقلید جامد پر قناعت کر لیتا ہے جہاں حسن اعتقاد کے رنگ میں علم و عمل کی روشنی سے محرومی کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

تو ان امور ثابتہ کے پیش نظر کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ جن حقائق علمیہ کو گذشتہ ابواب میں علمی نظریوں اور عملی نظام کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک مستقل باب میں اُن سے متعلق علماء اسلام کے مباحث کو بھی مختصر مگر جامع الفاظ میں بیان کر دیا جائے تاکہ علم کی حقیقی روشنی "جو قدیم و جدید کے فرق سے اپنی حقیقت کبھی تبدیل نہیں کرتی" اسلامی رنگ میں بھی واضح ہو جائے اور اگرچہ جستہ جستہ یہ خدمت گذشتہ ابواب میں بھی انجام پاتی رہی ہے تاہم مستقل عنوان بن کر مسطورہ بالا ہر دو طبقات کے سامنے یہ مستور حقیقت روشن ہو جائے کہ اس راہ میں بھی اسلام کا دامن کس قدر وسیع اور اُس کی تعلیم کا پایہ کس درجہ بلند ہے؟ اور یہ کہ علماء اسلام نے "علم الاخلاق کے انفرادی و اجتماعی دونوں گوشوں کی خدمت" کس وسعت نظر، بلندی فکر، اور عملی تجربات و مشاہدات کے ساتھ انجام دی ہے؟ اور کیوں نہ ہو جبکہ اس کی بنیاد ظنی و تخمینی دلائل، اور اوہام کی آمیزش سے متاثر نتائج پر نہیں ہے بلکہ سرتاسر حقائق و یقینیات کی قوت اور وحی الٰہی کے زیر اثر محکم و روشن احکامات پر ہے۔

(۲) **اسلام** دراصل صحیح عقائد، اعلیٰ کریمانہ اخلاق، اور اعمال حسنہ کے مجموعہ کمال کا نام ہے۔ یعنی ایک انسان اگر خدا کی وحدانیت کا یقین رکھتا اور شرک سے بیزاری ظاہر کرتا ہے تو جس طرح یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اسلام کی نگاہ میں اسی طرح ایک کریمانہ خلق بھی ہے۔

پس اگر وہ منکرِ توحید اور مشرک ہے تو گو فلسفیانہ علم اخلاق میں اس کا یہ فکر قابلِ گرفت نہ ہو لیکن اسلامی علم الاخلاق میں وہ جس طرح باطل عقیدہ کا حامل ہے اُسی طرح اللہ تعالیٰ کے اُن حقوق و فرائض کے پیشِ نظر جو مخلوق ہونے کی حیثیت سے اُس پر عائد ہیں وہ "بداخلاق" بھی ہے۔

اسی طرح دوسرے عقائد اور ارکانِ دین نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کا حال ہے کہ ان امور میں غلط روی اور بے اعتنائی حقوق اللہ سے پہلو تہی یا انکار کے مرادف ہے اور اس لئے مذہب کی نگاہ میں گناہ بھی ہے اور بداخلاقی بھی۔ اگرچہ علم الاخلاق کی عام بول چال میں وہ کریم الاخلاق ہی کیوں نہ شمار ہوتا ہو۔ نیز بہت سے ایسے مذہبی احکام ہیں جو اگرچہ اخلاق کی عام صنعت میں بھی جگہ پاتے ہیں مگر مذہبی نقطۂ نگاہ سے اسلئے بھی واجب العمل ہیں کہ وہ احکامِ الٰہی ہیں اور فرائضِ عبد بھی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ "علم الاخلاق" کا اسلامی نقطۂ نظر عام علمی نقطۂ نظر سے زیادہ وسیع، زیادہ بلند، اور مآل و انجام کے اعتبار سے فانی نہیں بلکہ ابدی و سرمدی ہے اس لئے کہ علم الاخلاق کا علمی نظریہ ایک صاحبِ اخلاق کو لذت، سعادت، منفعت، یا خیر کی اُس مثلِ اعلیٰ تک ہی پہنچا دینے کا کفیل ہے جو فانی دنیا کے دائرہ میں محدود ہے۔ لیکن اسلامی "علم الاخلاق" کی کفالت و ضمانت کا رشتہ ہر قسم کی دنیوی سعادتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ ابدی و سرمدی سعادت و خیر کی مثلِ اعلیٰ تک رسائی سے بھی وابستہ ہے جو مذہبی زبان میں "عالم آخرت"، "عالم روحانیت اور وصول الی اللہ" کے عنوانات سے معنون ہے، تو ایسی صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اخلاق کا علمی و عملی پہلو "جدید علم الاخلاق" کے نظریات و عملیات کی حدود سے بہت آگے اور بعض خصوصی اساس و بنیاد کے اعتبار سے بلند تر ہے اس لئے یہ سعی تو بیکار ہوگی کہ ہم کورانہ تقلید کے ساتھ اس سلسلہ کے ہر شعبہ

میں خواہ مخواہ دونوں کے ہم آہنگ ہونے کا ثبوت دیں، کیونکہ اخلاقِ اسلامی کو عقائدِ اسلامی سے بالکل جدا کر لینا اس کی اصل حقیقت کو فنا کر دینے کے مرادف ہے۔ البتہ یہ اقدام مستحسن اور صحیح ہوگا کہ اس موقعہ پر ہم اخلاقِ اسلامی کے صرف اُن ہی شعبوں کو بیان کریں جو مذہب کے ساتھ ساتھ تمام علم و عقل کی نگاہ میں بھی علم الاخلاق کے شعبے شمار ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اسلام اس کا مدعی ہے اور سچا طور پر مدعی ہے کہ وہ دینِ فطرت ہے اور صحیح عقل و آزادیِ افکار کا مذہب ہے تو بلاشبہ اس کے علم الاخلاق کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہونا چاہئے جو عقلِ سلیم اور اور فکرِ صحیح کے متصادم اور مخالف ہو، اگرچہ اس کے بعض شعبے انسانی عقل و فکر کی دسترس سے آگے اور مادی حیات سے ماوراء بھی ہوں، اور عقائد و احکام کا وہ مخصوص باب جو اسلامی علم الاخلاق کی خصوصیات میں سے ہے۔ علمِ کلام و عقائد کے لئے ہی چھوڑ دینا مناسب ہے۔

پس جس منزل سے ہم گذرنا چاہتے ہیں اگر ان دو حقیقتوں کو پیشِ نظر رکھ کر گذرنے کی کوشش کریں گے تو ان شاء اللہ حصولِ مقصد میں ناکام نہ رہیں گے۔

غرض زیرِ بحث باب میں جو مسائل لائقِ ذکر ہیں گذشتہ ترتیب کے لحاظ سے دو عنوان سے معنون ہونے چاہئیں ایک "علم الاخلاق اور علمائے اسلام" اور دوسرا "اسلامی نقطۂ نظر سے اخلاق کے علمی پہلو" تاکہ ان ہی ہر دو عنوانات کے تحت ہم اسلامی علمِ اخلاق کے علمی و عملی مباحث پر مختصر روشنی ڈال سکیں۔

علمِ اخلاق اور علماءِ اسلام

"علم الاخلاق" تعلیماتِ اسلامی کا ایک اہم جزو ہے اور جس طرح اس کے دینی و دنیوی قوانین ہر گوشہ میں کامل و مکمل ہیں اسی طرح اس گوشہ میں بھی وہ ایک بے نظیر اور بلند مرتبہ "قانون" کا پیغامبر ہے۔

اسلام کے داعیِ اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا سب سے بڑا مقصد و مرکز "اخلاق" کے "عروجِ کامل" ہی کو بتایا ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق[1] — میں اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاقِ کریمانہ کو ان کی آخری بلندیوں تک پہنچاؤں۔

اور قرآنِ عزیز نے آپ کے لیے سب سے بڑا شرف اسی کو قرار دیا ہے۔

اِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ — بلاشبہ آپ عظیم الشان اخلاقِ کریمانہ کے حامل ہیں۔

"اخلاق" کے بارہ میں دورِ قدیم کے فلاسفۂ یونان، اور دورِ جدید کے فلاسفۂ یورپ کے جن نظریوں اور عملیوں کو صفحاتِ گذشتہ میں تم پڑھ آئے ہو وہاں اگرچہ ضمناً یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اسلام کا نظریۂ اخلاق از منۂ قدیم و جدید کے نظریوں سے زیادہ بلند اور زیادہ مکمل ہے اور اگرچہ موجودہ دورِ علمی میں "علم الاخلاق" کے مباحث "علم الاجتماع" کے نقطۂ نظر سے بہت پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم حقیقی اور بنیادی افادیت کے پیشِ نظر علمی و عملی دونوں گوشوں میں علماءِ اسلام کے "مباحثِ اخلاق" سے آج بھی آگے نہیں ہیں

اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "علم الاخلاق" کے بارہ میں علماءِ اسلام کے

---

[1] ترمذی ابواب السیر

نظریوں کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

تعریف

امام غزالی کا نظریہ امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے "خُلق" کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

"خلق" نفس کی ایک ایسی کیفیت اور ہیئت راسخ کا نام ہے جس کی وجہ سے بسہولت اور فکر اور توجہ کے بغیر "نفس" سے اعمال صادر ہو سکیں پس اگر یہ ہیئت اس طرح قائم ہے کہ اس سے عقل و شرع کی نظر میں اعمالِ حسنہ صادر ہوتے ہیں تو اس کا نام "خلقِ حسن" ہے اور اگر اس سے غیر محمود افعال کا صدور ہوتا ہے تو اس کو خلقِ سئی اور "بداخلاقی" کہتے ہیں۔[1]

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"خلق" نیک و بد عمل، اس پر قدرت، اور نیک و بد عمل کی تمیز کا نام نہیں ہے بلکہ اس ہیئت و صورت کا نام ہے کہ جس سے نفس میں ضبط و انتظام کی استعداد پیدا ہو جائے ——— اسلئے "خلق" نفس کی ایک باطنی صورت و ہیئت کا نام ہے۔[2]

شاہ ولی اللہ کا نظریہ اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ "شارع" نے انسان کو ایجاب و تحریم کا جن اعمال کی بنا پر مکلف بنایا ہے وہ "اعمال" ہیں جن کی تحریک نفس کی اُن کیفیات کے ذریعہ ہوتی ہے جو عالم آخرت میں نفس کیلئے مفید یا مضر ثابت ہونگی۔

اس قسم کے اعمال سے دو طرح بحث کی جاتی ہے۔

ایک اس حیثیت میں کہ وہ انسانی نفوس کو مہذب بنانے کا ذریعہ ہیں اور ان اعمال

---

[1] احیاء العلوم جلد ۳ صفحہ ۵۲ [2] احیاء العلوم صفحہ ۵۲ جلد ۳

ہے جو ملکات فاضلہ مقصود ہیں اُن تک نفس کو پہنچانے کا آلہ ہیں، اس کو علم الاحسان وعلم الاخلاق بھی کہتے ہیں[1] اور صاحبِ منازل کا قول ہے کہ "خلق" انسان کی اُس "کیفیت" کا نام ہے جو اُس کی طبیعت سے مختلف اوصاف وحالات کو جد وجہد کر کے اپنی جانب راجع کرے۔

ایک شاعر کہتا ہے۔

إِنَّ التَّخَلُّقَ يَأْتِي دُونَهُ خُلُقٌ

یعنی اول ایک چیز کی بہ تکلف عادت ڈالی جاتی ہے اور بعد میں وہی "خلق" بن جاتی ہے[2]

غرض وغایت

اخلاق کی غرض وغایت حصولِ سعادت ہے

شاہ ولی اللہ دہلوی "اخلاق" کی غرض وغایت، سعادتِ حقیقی کے حصول، اور "عشق اعلیٰ تک رسائی" کو سمجھتے ہیں اور "سعادت" پر ایک مستقل بحث فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ انسان میں ایک بہت بڑا "کمال" ودیعت ہے جس کا تقاضہ اُس کی صورتِ نوعیہ کرتی ہے یعنی انسان جس ہیئت وصورت کی وجہ سے انسان کہلاتا ہے اُس کا تقاضہ ہے کہ اُس میں یہ "عظیم الشان کمال" موجود ہو جس سے تمام مخلوقِ الٰہی محروم ہے اور اسی کا نام سعادتِ حقیقی ہے۔

سعادت

دراصل انسان کی قوتِ بہیمیہ کا "نفسِ ناطقہ کے" اور مقتضیاتِ نفس کا "عقل کامل کے" زیرِ اثر ہو جانا "سعادت" کہلاتا ہے

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ جلد ۱

[2] مدارج السالکین جلد ۲ صفحہ ۱۰۰

اور مقامِ تحقیق یہ ہے کہ سعادتِ حقیقی "عبادتِ الٰہی" کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اسی
لئے مصالحِ کلیہ کا یہ تقاضہ ہے اور وہ افرادِ انسانی کو "نوعِ انسانی کے فرد" ہونے
کی حیثیت سے اس کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنی صفات کی اصلاح کرے کیونکہ یہ
دوسرے درجہ کا کمال ہے اور اول درجہ کا کمال اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ
انسان کو اپنی ہمت کی "عبادتِ تصوری" اور اپنی نظرِ بصیرت کی "عبادتِ عقلی" صرف تہذیب
نفس کو بنانا چاہئے اور نفس کو ان ہیئتوں اور کیفیتوں سے مزین کرنا چاہئے جو ملاءِ اعلیٰ
سے ملتی جلتی ہوں اور جن کی وجہ سے اس پر عالمِ ملکوت کے فیضان کی بارش ہونے لگے تو

سعادت کے درجات | شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ انسان درجات
سعادت میں اپنی استعداد کے مطابق مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں۔

انسان، عام اخلاق مثلاً شجاعت وغیرہ میں مختلف ہیں، بعض وہ ہیں جو اخلاق
کے خلاف "خراب عادت یا جبلت" رکھنے کی وجہ سے اس سے قطعاً محروم رہتے
ہیں، اور ان میں حصولِ سعادت کی امید ناممکن ہو جاتی ہے۔

مثلاً کسی خلقی ضعیف القلب کا صفتِ شجاعت سے محروم ہو جانا۔

اور بعض میں اگرچہ اس کا بالفعل وجود نہ ہو مگر افعال و اقوال کی مسلسل رفتار، ہیئات
و ماحول کے اثرات کا تاثر، اور مناسب حالات کے وجود کی وجہ سے اس کا حصول
متوقع ہوتا ہے اور اساسیر مثلاً پاک اور مصلحین قوم کے حالات و تذکرے اور حوادثات
و آلام کی مسلسل سختیاں جیسے امور سے اس کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہے
اور بعض میں اس کا وجود بالفعل ہوتا ہے مگر چھوٹے چھوٹے کدورات و تموجات

۱؎ مختصر از حجۃ اللہ البالغہ جلد اول باب حقیقت السعادۃ صفحہ ۵۱-۵۰

سے بھی دوچار ہوتا رہتا ہے اس لئے درجۂ کمال کو نہیں پہنچا اور جیسا کہ گندھک کے آگ سے قریب ہونے میں ہر وقت آگ لگ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے اسی طرح اس کے حصولِ سعادت سے محروم رہنے کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور بعض میں اس کا وجود درجۂ کمال اور حفظ داری کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ موانع اور رکاوٹیں اگر آڑے بھی آئیں تو وہ ان سب کو عبور کر کے کمال کے انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے، اور بغیر کسی تحریک اور دعوت و رسم کے اس کے لئے وہ طبعی چیز بن جاتی ہے۔

یہ علم الاخلاق میں "امامت" کا وہ درجہ ہے کہ جس پر کوئی اور امامت نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس سے نیچے کے اصحابِ درجات اس درجۂ "امامت" سے متصف ہستی کی پیروی کریں اور اس کی اقتداء کو لازم جانیں۔ بہرحال جس طرح انسان عام اخلاق میں مختلف درجات رکھتا ہے اسی طرح اُن اخلاق فاضلہ میں بھی مختلف درجات رکھتا ہے جو اس کی "سعادت" اور مثل اعلیٰ کے لئے "مدار" ہیں۔

چنانچہ انسان میں سے بعض اپنی خلقت و جبلت کی اُفتاد ہی میں اس سے محروم ہیں اسی گروہ کے لئے ارشاد ہے۔

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ	بہرے ہیں گونگے ہیں اندھے ہیں پس
(البقرہ)	یہ حق کی جانب ہرگز نہ لوٹیں گے۔

اور بعض میں اگرچہ بالفعل ان اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا لیکن سخت محنت اور شدید ریاضت سے اُن کا حصول متوقع ہے اور اس لئے ان کو ترغیبات و محرکات کی ضرورت ہے اور انسانوں کے عام افراد اسی درجہ پر قائم ہیں اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی

دعوت و تبلیغ کا یہی محور و مرکز ہیں، اور اُن کی بعثت کا مقصد ارتفاقات کی اصلاح و
تربیت ہے اور بعض میں ان کا وجود اجمالی صورت میں ہوتا ہے اور اندر ہی اندر اس میں
شاخیں پھوٹتی رہتی ہیں مگر وہ اُن کی تفصیلات اور اجمالی بسط و کشاد میں امام کے
محتاج رہتے ہیں اور اس کی راہنمائی کی یاد چاہتے ہیں۔

ان کا حال بالکل ایسا ہے

یکاد زیتہا یضیٔ ولو لم تمسسہ نار (نور) — قریب ہے کہ اس کا تیل بغیر آگ کے چھوئے ہی روشن ہو جائے۔

یہ افراد اس راہِ سعادت کے جوان ہمت پیشرو ہیں اور ان کو درجۂ کمال تک پہنچنے
کے لئے انبیاء علیہم السلام "حقِ امامت ادا کرتے" اور اُن کی راہنمائی کرکے اُن کو
حقیقی مثلِ اعلیٰ اور سعادتِ کبریٰ تک پہنچاتے ہیں۔

"سعادت کے اسباب میں" یعنی اخلاقِ کامل تک پہنچنے اور اُن میں کمال حاصل
کرنے میں دوسرے اور تیسرے درجات کے طالبین جس طرح ائمہ اخلاق اور مصلحین
کاملین کے محتاج نظر آتے ہیں، اور انسانی دنیا کی عام آبادی جس طرح ان کی راہنمائی کی
حاجت مند ہے اس سے نبی و رسول کی بعثت، اور انبیاء و رسل کی اہمیت، اور
اشد ضرورت پر روشنی پڑتی ہے اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی "انما بعثت
لاتمم مکارم الاخلاق"۔[1]

حصولِ سعادت کے طریقے | جبکہ ارتفاق کا منشاء "حصولِ سعادت" اور حقیقی مثلِ اعلیٰ
تک "رسائی" ہے تو اس کے حصول کے لئے مختلف طریقوں میں سے حضرت شاہ صاحب

[1] خلاصہ بحث سعادت از حجۃ اللہ جلد اول

کے نزدیک دو ہی بہتر طریقے ہیں، فرماتے ہیں،

معلوم رہے کہ یہ "سعادت" دو طرح حاصل کی جاسکتی ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ خود کو طبیعت بہیمیہ سے بالکل جدا کرلے یعنی طبیعت اور اس کے جو فن کو رد سکنے کے تمام وسائل اختیار کرے اور اس کے علوم و حالات کو سرد کردے اور اپنی توجہ عالم جہات سے پرے عالم ملکوت کی جانب متوجہ کر رکھے اور نفس کو ایسے علوم (علوم الہی) کے قبول کرنے کی طرف مائل کرے جو کلیۃً زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوں اور عام طبعی خواہشات و رغبات کی مقتضا و لذتوں کا خوگر بنتا آنکہ عوام اور پست خیال انسانوں کی ہم نشینی و اختلاط سے پرہیز کرنے لگے اور اس کی رغبت اُن کی رغبتوں سے جدا، اور اس کا خوف اُن کے خوف سے الگ شاہراہ پر قائم ہوجائے۔ یہ طریقہ اُن متالہ انسانوں کا ہے جو صوفیہ کے گروہ میں سے حکماء اور مجاذیب کہلاتے ہیں (اور اسی زمرہ میں ارباب اخلاق کے یگانہ داخل ہیں)

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوت بہیمیہ کی اصلاح کی جائے اور اصل قوت کی بقاء کے ساتھ ساتھ اس کی کجی کو درست کیا جائے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ افعال، کیفیات اور افکار کے ذریعہ قوت بہیمیہ سے وہ سب کچھ ادا کرایا جائے جس کا نفس ناطقہ خواہشمند ہے، جیسا کہ کوئی گونگا، دوسرے انسانوں کے اقوال کو اشارات کے ذریعہ ادا کرتا ہے حتیٰ کہ عقل، قوت بہیمیہ پر حاکم اور غالب ہوجائے۔ الخ

اور حصول سعادت کا یہ طریقہ متداول اور شائع ذائع ہے جو اللہ تعالیٰ کے فضل سے جو فہم و فراست مجھے عطا ہوتی ہے اور جو اس طرف رہنمائی کرتی ہے کہ اس کا مرجع اور منبع چار خصائل ہیں۔ اور جب یہ نفس ناطقہ اور عقل کے غلبہ سے قوت بہیمیہ

عادی اور طاری ہوجاتی ہیں تو مقصد عظمیٰ حاصل ہوجاتا ہے۔

اور اس حالت میں انسانی کیفیات ملاء اعلیٰ کی صفات (ربانی صفات) سے قریب تر اور زیادہ مشابہ ہوجاتی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد اسی کی دعوت و ترسیت پر مبنی ہے اور در حقیقت "شرائع" اور "مذاہب" اسی کی تفصیل و تفسیر ہیں اور یہی ان کے وجود کا حقیقی محور و مرکز ہے۔

وہ چار بنیادی خصائل حسب ذیل ہیں:۔

(۱) طہارت (۲) اخبات (۳) سماحت (۴) عدالت

فطرتِ سلیم کا مالک، صحتِ مزاج کا حامل، اور کیفیاتِ سفلیہ و رذیلہ سے پاک انسان جب دنیوی خواہشات کی تلوث سے ملوث ہوتا ہے تو فطرت اس پر تکدر و ملال اور تنگدلی کا غلاف چڑھا دیتی ہے اور اس کی زندگی ان آلودگیوں سے غبار آلود نظر آنے لگتی ہے اور اس حالت میں وہ قوائے بہیمیہ کے امثال کے قریب ہوجاتا ہے اور وساوسِ شیاطین اس پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ پس اگر وہ جلد متنبہ ہوکر ان جسمانی اور روحانی کدورتوں سے جدا ہوجاتا اور ان سے صاف اور بے لوث بن جاتا ہے تو اس غبار آلود زندگی اور کثافتوں سے برتر ہوجانے سے اس کی نفسیاتی کیفیات ان روحانی صفات کے مشابہ ہوجاتی ہیں، جو "ملاء اعلیٰ" سے قریب ہیں اور اس کے ملکاتِ نورانی میں ضیاء اور روشنی چمک اٹھتی ہے اور وہ اس قابل ہوجاتا ہے کہ قوتِ عملیہ کی استعداد کے مطابق اپنے نفس کو صاحبِ کمال بنا سکے اور اس میں فرشتوں کے الہامات کے قبول، انوارِ الٰہی کے ظہور، اور پاک، طیب اور مبارک اشیاء کے ساتھ مشابہ ہونے اور دنیا و دین کا بہترین انسان بننے کی

استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانوں کی اسی استعداد و قوت کا نام "طہارت" ہے
اور اگر انسان اپنی فطرتِ سلیمہ اور صفائے قلب کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی نشانیوں
کا ذکر کرتا، اس کی صفات کی فکر کرتا اور اس کے ذریعہ نصیحت و تذکیر کی جانب متوجہ
ہوتا، اور پاک اخلاق کو حرزِ جاں بنا لیتا ہے تو اس کے نفسِ ناطقہ کو تنبہ پیدا ہو جاتا،
اور اس کے حواس اور اس کا تمام جسم اس کا مطیع بن جاتا ہے اور وہ اپنی اس
کیفیت کے وقت ایک حیرانی اور دہشت سی نظر آنے لگتا ہے اور خود بخود اس کی توجہ
عالمِ قدس کی جانب ہو جاتی ہے اور اس حالت پر پہنچ کر اللہ تعالیٰ کی جناب میں خود کو بیچارہ
اور عاجز مشاہدہ کرتا ہے اور جس طرح با اختیار بادشاہ کی درگاہ میں ایک عام اور
بے حیثیت انسان کی حالت ہوتی ہے وہی حالت اس کی ہو جاتی ہے اور یہ عالی
حالات میں سے یہ "حالت" ملاءِ اعلیٰ کے احوال کے مشابہ، اور روحانی درجات
میں سے اس درجہ سے قریب تر ہے جس میں "روح" اپنے خالق کے
جلال و جبروت کی جانب متوجہ اور اس کی تقدیس میں مستغرق رہتی ہے۔ اور اس
حالت میں نفسِ انسانی اپنے علمی کمالات کی طرف بلند پروازی کے لئے اس طرح
مستعد ہو جاتا ہے گویا اس کے لوحِ ذہن پر معرفتِ کردگار کے نقوش منقش ہوتے
جا رہے ہیں یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہے اور
جس کا معرضِ تحریر میں آنا دشوار ہے۔ اسی کیفیت کا نام تصوف و اخلاق کی اصطلاح میں
"اخبات" ہے اور اگر نفس، قوتِ بہیمیہ کے اسباب و دواعی سے باغی ہو جائے، اور اس پر
نہ بہیمیت کے نقش منقش ہو سکیں اور نہ اس کے اثرات کا اثر اس تک پہنچ سکے تو اس
کا نام سماحت ہے۔ یہ مالی معاملات میں سخاوت، شہوت سے بچنے میں عفت،

آفات کے تحمل میں صبر، اور مجبوری ٔ اعمال کے لحاظ سے تقویٰ کہلاتی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس، جب اپنے دنیوی کاروبار میں مصروف، اور ازدواجی زندگی اور معاشی زندگی سے دوچار ہوتا ہے تو اس کی دو حالتیں ہوتی ہیں: یا وہ ان میں اس طرح منہمک ہو جاتا ہے کہ پھر اس کو اس تنگ راہ سے نکلنا محال ہو جاتا ہے اور یا مشغول ہوتا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ مشغول رہ کر جب فارغ ہوتا ہے تو روح میں ضیق پیدا کرنے والی ان شورشات سے اس طرح جدا ہو جاتا ہے گویا کبھی ان میں مشغول ہی نہ تھا۔ نفس کی اس حالت کے وقت جبکہ وہ نفسانی خواہشات سے جدا ہو کر ان علائق سے نجات پاتا ہے وہ انوارِ ملکوتی سے فیضیاب، اور دنیوی ظلمتوں سے پاک نظر آتا ہے اور عالم قدس سے مانوس ہو جاتا، اور ابدی در سرمدی مسرت پاتا ہے اور اس طرح تمام معاصی پر غالب آ جاتا ہے۔

اور اگر نفس انسانی ایسے ملکات سے بہرہ یاب ہو جو اُن افعال کے صدور کا مبدأ بنتے ہوں جن سے بہ صورتِ صحیح اجتماعی اور مدنی نظام کا قیام ممکن ہو سکے اور نفس سے اُن کا صدور بہ طبعی عادت کی طرح ہونے لگے تو ایسے ملکہ کا نام "عدالت" (عدل) ہے۔

اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ "حضرت الوہیت کی جانب سے "اصلاحِ نظام" کے تمام امور" جو اس کی مشیت اور ارادہ میں ہیں "ملائکۃ اللہ" اور "پاک ارواح" پر اس طرح منقش ہو جاتے ہیں جس طرح آئینہ میں شکل و صورت نظر آتی ہے۔

لہٰذا جب انسان اپنے نفسی اور جسمانی قویٰ کو روح کے تابع کر دیتا ہے تو ایک حد تک وہ کدورتوں سے الگ اور عالم قدس سے قریب تر ہو جاتا ہے اور صفات

خصائص سے بالاتر ہو کر صفات عالیہ کا مالک بن جاتا ہے۔

اور نفس کی تمام مرغوبات اسی ایک نظام کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں، اور یہی پوری کیفیت دراصل "خالص روح" کی طبیعت و فطرت ہے الخ۔

یہی وہ چار بنیادی صفات ہیں جو انسان میں اگر پوری طرح راسخ ہو جائیں اور وہ کمالات علمی و عملی کے لئے اُن کی ضروری کیفیتوں کا فہم حاصل کر لے اور اُس میں یہ فطانت پیدا ہو جائے کہ وہ ہر زمانے کے مذاہب الٰہیہ کی تفصیلی کیفیات پر آگاہ ہو جائے تو طالب اس کو "خیر کثیر[1]" حاصل ہے اور یقیناً وہ فقیہ فی الدین[2] دین کے بارہ میں سمجھ دار کہلانے کا مستحق ہے۔ اور اس مجموعی کیفیت اور حالت کا نام ہی "فطرت" یا (سعادت[3]) ہے۔

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہو گیا فیلسوف اسلام شاہ ولی اللہ دہلوی۔ اخلاق کی غایت "سعادت ابدی" کو سمجھتے ہیں اور سعادت کے اُس درجہ کو جس میں انسان ملکوتی صفات سے مشابہ اور حق تعالیٰ کے انوار و فیوض سے قریب تر ہو جاتا ہے "حقیقی مثل اعلیٰ" تسلیم کرتے ہیں اور اُن کے یہاں "مثل اعلیٰ" کے مختلف درجات ہیں۔ جو حسب استعداد "ارباب اخلاق" صالحین سے شروع ہو کر انبیاء علیہم السلام کے درجات تک پہنچتے ہیں اور یہ درجہ سب سے بلند اور آخری درجہ ہے۔

البتہ "اسلامی نقطہ نظر سے" اس مسئلہ میں اس قدر تفصیل اور ہے کہ حقیقی مثل اعلیٰ

---

[1] ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا

[2] رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لیے یہ دعاء کی تھی اے اللہ اس کو دین کی سمجھ

[3] کل مولود یولد علی الفطرۃ الحدیث۔ خلاصہ حجۃ اللہ جلد ا بحث سعادت صفحہ ۵۴ تا صفحہ ۵۵

اپنے درجۂ کمال کے اعتبار سے خواہ آخری درجہ پر کسی شخص کو حاصل بھی ہو جائے تاہم وہ "کامل الاخلاق" کہلانے کا مستحق ہوگا مگر نبی اور رسول نہیں کہلا سکے گا۔ اس لئے کہ یہ مقام انسانی جد و جہد کے دائرہ سے بلند ہے اور صرف خدائے تعالیٰ کی عطا و بخشش پر موقوف ہے گویا یہ ایک "منصب الٰہی" ہے جو نیابتِ الٰہی کی تکمیل کے لئے کسی انسان کے حصہ میں آتا ہے اس سبب قرآن عزیز میں تصریح کر دی گئی۔

اَللّٰهُ اَعلم حیث یجعل رسالتہ	اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ اپنی
(الانعام)	رسالت کے منصب کو کس کو عطا کرے

ہاں یہ ضروری ہے کہ جو ہستی بھی اس "جلیل القدر منصب" پر فائز ہو وہ "اخلاق کریمانہ" کے بلند صفات سے متصف ہونی چاہئے۔

اور ہر شئے کے انجام اور درجۂ کمال کی طرح اس منصب کا دورِ کمال اپنی علمی و عملی برتری کے ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا۔ پس آپ کا ارشاد گرامی

انی بعثت لاتمم حسن الاخلاق	میری بعثت (نبوت و رسالت) اخلاقِ
وفی روایۃ مکارم الاخلاق	کریمانہ اور حسنِ اخلاق کی تکمیل کیلئے ہوئی ہے

اسی حقیقت کا اعلان ہے۔

مسطورہ بالا وضاحت سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ امام غزالی شاہ ولی اللہ امام راغب اصفہانی کے نزدیک "سعادت" اور مثل اعلیٰ کا مفہوم اس معنی سے بلند تر ہے جس کا نظریۂ جدید کے ابواب میں تفصیل کے ساتھ ذکر ہو چکا ہے۔

ان علماء اخلاق کے نزدیک دنیوی صلاح و فلاح کے ساتھ حقیقی فلاح و نجات (یعنی عالم آخرت کے سرمدی و ابدی راحت کا حصول) بھی انہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے

اور محقق دوانی فرماتے ہیں۔

نفسِ ناطقۂ انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک "قوت ادراک" دوسرے "قوت تحریک" اور دونوں قوتوں کی پھر دو دو جدا جدا شاخیں ہیں۔

قوت ادراک کی ایک شاخ کا نام "عقلِ نظری" ہے اور یہ علمی صورتوں کے قبول کے لئے مبدء و ماخذ بنتی ہے۔ اور دوسری شاخ کا نام "عقلِ عملی" ہے اور یہ افعال جزئیہ کی فکر و مشاہدہ کو قوت تحریک بدن کے لئے مبدء بعید ہوا کرتی ہے۔ اور پھر یہ شاخ، قوتِ غضب اور قوتِ شہوت سے تعلق کے وقت ایسی چند کیفیات کے وجود کا مبدء بنتی ہے جو کسی فعل یا انفعال کا سبب بنتی ہوں، مثلاً ندامت اور خندہ و بکا وغیرہ۔ نیز وہم اور قوت متخیلہ کے استعمال کی حیثیت سے جزوی آراء اور جزئی اعمال کے استنباط کا مبدء کلی ثابت ہوتی ہے۔

اور "عقل نظری" کے ساتھ نسبت پانے یا دونوں کے باہم یکدگر وابستہ ہوجانے کی حیثیت سے سبب بن جاتی ہے اُن آراء کلیہ کے حصول کا جو اعمال کے ساتھ متعلق ہیں اسی طرح قوتِ تحریک کی پہلی شاخ کا نام "قوت غضبی" ہے اور یہ مبدء بنتی ہے ایسی مدافعت کا جو غلبہ کے ساتھ اُمور نامناسب کو دفع کرتی ہو۔

اور دوسری شاخ کا نام "قوت شہوانی" ہے اور یہ مناسب اُمور کے حاصل کرنے کے لئے مبدء ہے۔

اور "قوت ادراک" کا یہ فرض ہے کہ تمام قوائے بدنی پر اس طرح مسلط ہوجائے کہ کسی طرح ان قویٰ سے منفعل اور متأثر نہ ہونے پاتے بلکہ تمام قویٰ اسی کے تسلط اور فرمانبرداری میں آجائیں اور جس قوت سے جو کام لینا چاہے لے سکے اور

ملا اور محرک قریب یا خود نفس ہوتا ہے یا اُس کا ارادہ ۱۲

کسی قوت کو اس کے حکم کے بغیر کسی قسم کے اقدام کی جرأت باقی نہ رہے تاکہ انسانی ضمیر کی راجدھانی میں نظم و انتظام صحیح رہے اور کسی قسم کا اختلال پیدا نہ ہو اور جب ان قوتوں میں سے ہر ایک قوت، بمقتضائے عقل اپنے خصوصی عمل پر اقدام کرے گی تو قوت ادراک یعنی "عقل نظری کی تہذیب و ترتیب" سے "حکمت" حاصل ہوگی، اور "عقل عملی کی تہذیب" سے "عدالت" پیدا ہوگی۔ اور "قوت غضبی کی ترتیب و تہذیب" سے "شجاعت" اور قوت شہوی کی تہذیب" سے "عفت" عالم وجود میں آئے گی پس اس تقریر کی بنا پر عدالت، قوت عملی کے کمال کا نام ہے نہ کہ قوت علمی کے۔

لیکن علماء اخلاق اس مسئلہ کی تقریر ایک دوسرے طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں نفس انسانی میں تین قوتیں متضاد موجود ہیں اور "نفس" جس قوت کا ارادہ کرتا ہے اسی کے مطابق متأثر ہوتے رہتے ہیں۔ اور جب ان میں سے ایک غالب آجاتی ہے تو باقی دوسری مغلوب یا مفقود ہو جاتی ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے

(۱) قوت ناطقہ۔ اس کو نفس ملکوتی اور "نفس مطمئنہ" بھی کہتے ہیں یہ حقائق اشیاء میں فکر و نظر کے شوق، اور فکر و تمیز کا مبدء فیض ہے۔

(۲) قوت غضبی۔ اس کو نفس سبعی اور نفس لوامہ بھی کہتے ہیں، اور یہ غضب و دلیری، ہولناکیوں پر اقدام، اور سربلندی و تسلط کے شوق کا مبدء ہے۔

(۳) قوت شہوی۔ اس کا نام نفس بہیمی اور نفس امارہ بھی ہے اور یہ شہوت طلب غذا اور اکل و شرب اور نکاح کے ذریعہ حصول لذت کا شوق جیسے امور کا مبدء ہے۔ پس ان تینوں قوتوں کی شمار کے اعتبار سے نفس کے فضائل کی تعداد کا اندازہ کیا جائے

اس لیے کہ اگر نفس ناطقہ کی حرکت اعتدال پر ہو اور اس میں معارف و علوم یقینیہ کے اکتساب کا شوق بھی پایا جاتا ہو تو اس حرکت سے "علم" حاصل ہوتا ہے اور اس کے تابع ہو کر "حکمت" حاصل ہوتی ہے، اور جب نفس سبعی کی حرکت اعتدال پر ہوتی ہے اور نفس ملکوتی کی تابع بن جاتی ہے اور قوت عاقلہ نے جو کچھ اس کا حصہ مقرر کر دیا ہے اس پر قانع رہتی ہے تو اس حرکت سے فضیلت "حلم" پیدا ہوتی اور اس کے تابع ہو کر شجاعت وجود میں آتی ہے، اور جب نفس بہیمی کی حرکت میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے اور وہ عاقلہ کی فرمانبردار ہو کر اپنے حصہ پر قانع ہو جاتی ہے تو اس حرکت سے فضیلت "عفت" وجود پذیر ہوتی ہے اور اس کے نتیجے "سخاوت" پیدا ہوتی ہے۔

اور جب یہ تینوں فضائل حاصل اور باہم یکدگر وابستہ ہو جاتی تو ان تینوں کی ترکیب سے ایک ایسا مزاج پیدا ہو جاتا ہے جو ان تمام فضائل سے بالاتر ہو کر درجہ کمال حاصل کر لیتا ہے اور اس فضیلت کا نام "عدالت" (عدل) ہے

اور امام غزالی (رحمۃ اللہ تعالیٰ) فرماتے ہیں۔

اس بحث میں چار امور قابل لحاظ ہیں۔

(۱) عمل جمیل یعنی اچھے اور بُرے افعال کا عمل (۲) قدرت یعنی اس کے کرنے نہ کرنے پر قادر ہونا۔ (۳) معرفت یعنی اس کے اچھے یا بُرے ہونے کو پہچاننا (۴) نفس کی وہ ہیئت (صورت) جس سے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں میلان ہو سکے اور اس کی بدولت دونوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا آسان ہو جائے لیکن پہلی بات یعنی نفس عمل "خلق" نہیں کہلایا جا سکتا اس لیے ایک شخص ایسا

ہوسکتا ہے کہ وہ خُلقِ سخاوت رکھتا ہو لیکن غریب ہونے یا کسی اور سبب کے پیش آجانے سے "مال خرچ کرنے سے محروم ہو۔ یا اُس کے برعکس صفتِ بخل تو اُس میں موجود ہو مگر وہ ریا و نمود کی خاطر سخی کی طرح خوب خرچ کرتا رہتا ہو اور نہ قدرت کا نام خُلق ہوسکتا ہے اس لئے کہ قدرت کی نسبت تو دینے اور نہ دینے دونوں کی جانب یکساں ہے۔ وہ انسان ہے اور انسان ان دونوں باتوں پر قادر ہے تو پھر یہ قدرت کس طرح خُلق بن سکتی ہے۔

اور صرف معرفت کا نام بھی خُلق نہیں ہے اس لیے کہ معرفت کی نسبت اچھے اور بُرے دونوں قسم کے اخلاق و صفات پر ہوتی ہے۔

بلکہ خُلق اُس حقیقی صورت کا نام ہے جس کو "ہیئت" کہا جاتا ہے اور جو نفس کو اس قابل بناتی ہے کہ اُس سے عطا و بخشش، یا بخل و کنجوسی صادر ہو اور جس طرح "چہرہ کا حُسن" ناک، رخسار اور ہونٹوں کے بغیر صرف آنکھوں کی خوبصورتی سے کامل نہیں ہوسکتا اسی طرح "باطن کا حُسن" بھی ان چار ارکان کے بغیر کامل و مکمل نہیں ہوسکتا، اور جب ان سب کے اختلاط سے اعتدال و تناسب کے مطابق مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو پھر "حُسنِ خلق" وجود میں آجاتا ہے۔

اور امام راغب نے اس فرق کو اس طرح ادا کیا ہے۔

طبیعت اور غریزہ نفس کی ایسی قوت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدیل ناممکن ہے اور شیمۃ اور سجیّۃ اس حالت کو کہتے ہیں کہ جس پر غریزہ قائم ہے اور غالب حالات میں یہ بھی تغیر کو قبول نہیں کرتی۔

اور خُلق بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے گاہے قوت غریزہ کے معنی میں بولا

جاتا ہے۔ حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہے

فرغ اللہ من الخلق والخلق — اللہ تعالیٰ پیدائش، طبیعت، رزق

والسیاق والاجل — اور موت کے معاملہ کو مکمل کر چکا۔

اور کبھی ایسی اکتسابی حالت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے انسان اس قابل ہو جائے کہ وہ ایک کام پر اقدام کر سکے اور دوسرے سے باز رہ سکے۔ مثلاً جس انسان کے مزاج میں حدت اور تیزی ہوتی ہے اس کو کہتے ہیں " انہ خلیق بالغضب " یہ تو غصہ کے لئے ہی ہیں اور اسی تعریف کے مطابق تمام حیوانات کی ذاتی خصوصیات کے لئے لفظ خلق کو استعمال کرتے ہیں مثلاً شیر کے لئے بہادری، خرگوش کے لئے بزدلی اور لومڑی کے لئے مکاری کے اوصاف کو ان کا خلق کہتے ہیں۔

اور کبھی خلق کو علامت یعنی ملاستہ[1] سے اخذ کرتے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے خلق اس کیفیت کا نام ہے جس پر انسان اپنے قویٰ میں سے بعض قوتوں پر عادت کے ذریعہ سے مستقل اور قائم ہو جاتے۔

پس اس اعتبار سے "خلق" نفس کی اس کیفیت پر بولا جاتا ہے جس سے افعال بغیر فکر و تردد کے صادر ہوتے ہیں اور کبھی ان افعال ہی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جو کیفیت کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں۔

اور اس اصول پر کبھی وہ فعل، اور ہیئت دونوں پر یکساں بولا جاتا ہے جیسے عفت، عدالت، شجاعت وغیرہ میں۔

اور کبھی ہیئت کا ایک نام ہوتا ہے اور فعل کا دوسرا نام جیسے جود و سخا یہاں سخا

---

[1] ملاستہ زمین کو گھس گھس کر ہموار اور چکنا کرنے کو کہتے ہیں

کا نام ہیئت راسخہ (کیفیت) پر اطلاق ہوتا ہے اور وجود کا اس فعل پر جو اس کیفیت سے صادر ہوا اور "عادت" فعل یا انفعال کی اس تکرار کا نام ہے جس سے خلق تکمیل پاتا ہے اور عادت کا صرف یہی کام ہے کہ وہ انسان کی قوت کو فعلیت میں لے آئے مگر جبلت و فطرت کے خلاف انسان میں سجیت یا طبیعت کا متغیر کر دینا عادت کے دائرہ سے باہر اور قطعاً محال ہے۔ اس لیے کہ طبیعت کا خالق تو خالق کائنات عزوجل ہے اور عادت مخلوق کا اپنا فعل ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ خالق کے فعل کو مخلوق بدل دے البتہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عادت مختلف اثرات سے متاثر ہو کر ایسی قوی اور مضبوط ہو جاتی ہے کہ اس کو بھی سجیت اور طبیعت ہی کہنے لگتے ہیں اسی بنا پر یہ مقولہ مشہور ہے "العادة طبيعة ثانية" عادت دوسری طبیعت ہے۔

خیر، سعادت، فضیلت، منفعت
اور اُن کے باہم امتیاز

یہ چار امور ہیں جو اپنے حقائق کے لحاظ سے جدا جدا حقیقت ہیں، اور اُن کے باہم امتیازی حدود قائم ہیں ان میں سب سے بلند مقام "خیر" کا ہے۔ اس لئے کہ "خیر مطلق" خود اپنی ذات اور حقیقت کے اعتبار سے مقصود ہے اور اس کے علاوہ جو شے بھی مطلوب و مقصود ہے وہ صرف اس لئے کہ اس میں "خیر" ہے۔

دنیا کا ہر عقلمند بغیر استثناء اگر کسی شے کا شائق اور عاشق ہے تو وہ بھی خیر ہے حتیٰ کہ بعض کوتاہ نظر "شر" کو اس لئے گرگذرتے ہیں کہ اُن کی نگاہ میں وہ "خیر" نظر آتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ عالی ہے کہ کوئی خیر ایسی نہیں ہے جس کا انجام کار "جہنم" ہو اور کوئی "شر" ایسا نہیں جس کا مآل کار "جنت" ہو۔ گویا خیرِ مطلق کبھی بُرائی کا سبب نہیں بن سکتی اور شر کبھی بھلائی کا باعث نہیں ہو سکتا۔

اور "سعادتِ مطلقہ" اُس حقیقت کا نام ہے جس سے آخرت میں لذتِ حیات حاصل ہو یعنی بقاءِ دوام، کمالِ قدرت، کمالِ علم اور استغناء یا یوں کہہ دیجیے کہ جو ان چار امور تک رسائی کا ذریعہ ہو اُس کا نام "سعادت" ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام "شقاوت" اور "فضیلت" اُن اُمور کا نام ہے جو سعادتِ انسانی کا باعث بنیں اور دوسروں پر اُسکو سرفرازی بخشتے ہوں۔ اور اسکے مخالف پہلو کو "رذیلہ" کہا جاتا ہے۔

اور "نافع" اُن اشیاء کا نام ہے جو خیر، سعادت، اور فضیلت کے لئے ممد و معاون ثابت ہوتی ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک "ضروری" جس کے بغیر مطلوب و مقصود تک پہنچنا ناممکن ہے۔ مثلاً "علمِ صحیح اور عملِ صالح" کہ ان ہر دو کے بغیر سرمدی لذتوں سے بہرہ اندوز ہونا ناممکن ہے۔ دوسری "غیر ضروری" جو مفید مطلب تو ہو لیکن موقوف علیہ نہ ہو یعنی دوسری شے بھی اس کی قائم مقامی کر سکتی ہو۔ مثلاً بعض اعمالِ صالح جو اپنے نافع ہونے میں متبادل حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ سکنجبین صفراء کیلئے قاطع ہے مگر اس فائدہ کے لئے اس کا بدل شربت لیموں بھی ہو سکتا ہے۔[1]

فضائل کا عروج و تنزل فطرت کے عام قانون کے مطابق "فضائل میں بھی" ارتقاء و تنزل کے مدارج موجود ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو فضائل کے ارتقائی درجات کے حصول کی ترغیب فرمائی ہے اور انحطاط سے باز رکھا ہے۔ حصولِ ارتقاء کے متعلق ارشاد ہے۔

سارعوا الی مغفرة من ربکم (حدیث) خدا تعالیٰ کی مغفرت یعنی سعادتِ سرمدی کی جانب سبقت کرو

فاستبقوا الخیرات (بقرۃ) پس کوشش کرو خیر و فلاح میں آگے بڑھ نکلنے کی۔

اولٰئک یسارعون فی الخیرات وہ خیر و فلاح کیلئے دوڑ کرتے ہیں اور وہ
وھم لھا سابقون (مومنون) انکے بارہ میں آگے بڑھ جانے والوں میں ہیں

اور فضائل میں انحطاط سے محفوظ رکھنے کے لئے ارشاد ہے

ولا ترتدوا علیٰ ادبارکم فتنقلبوا اور اپنی ایڑیوں کے بل واپس نہ ہو کہ تم
خاسرین۔ (مائدہ) میں نقصان و خسارہ لے کر واپس ہو۔

ولا تکونوا کالتی نقضت غزلھا اور تم ان کی طرح نہ ہو جاؤ جنھوں نے سوت
من بعد قوۃ انکاثا (نحل) کو مضبوط بٹنے کے بعد اپنی انگلیاں کو ادھیڑ ڈالا۔

ان الذین ارتدوا علیٰ ادبارھم بلاشبہ جو لوگ ایڑیوں کے بل ایسی حالت
من بعد ما تبین لھم الھدیٰ میں واپس ہو گئے کہ ہدایت اُن پر واضح
الشیطان سول لھم واملی لھم ہو چکی تھی تو دراصل شیطان نے ان کو بہکا
(محمد) لیا اور اُن کو (غلط) اُمیدوں میں مبتلا کر دیا ہے

پھر یہ بھی واضح رہے کہ فضائل کے ارتقائی درجات بھی چار ہیں اور انحطاطی مراتب بھی چار ہیں۔

ان ارتقائی درجات میں سے اگر انسان، برائیوں، بد اخلاقیوں، اور گناہوں سے باز رہے کئے ہوئے پر نادم ہو، اور آئندہ نہ کرنے پر عزم صمیم رکھتا ہو تو یہ پہلا درجہ ہے اور اس درجہ کے عامل کو "مطیع" اور "تائب" کہتے ہیں۔

اور اگر مقررہ عبادات و طاعات کا پابند اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں اخلاق کریمانہ کا عامل، اور بقدر وسعت اُن میں سبقت کناں ہو تو یہ دوسرا درجہ ہے اور اسکے اہل کو "صالح" کہتے ہیں

اور اگر شہوات پر ضبط کے ذریعہ حسنات و خیرات اُس کی طبیعت ثانیہ بن گئے ہوں اور سیئات و اعمالِ بد سے فطری نفرت پیدا ہو گئی ہو تو یہ تیسرا درجہ ہے اور اس کے صاحب کو "شہید" کہا جاتا ہے

اور اگر ان ہر سہ منازل کی مجموعی حالت و کیفیت معراجِ کمال کے اُس درجہ کو پہنچ چکی ہو کہ انسان تمام نیک و بد کیلئے خدائے تعالیٰ کی مرضیات میں غرق اور اخلاقِ حسنہ و ملکاتِ فاضلہ کے ساتھ متصف ہو چکا ہو، اور اُس کا ہر حرکت و سکون مشیتِ الٰہی کے تابع ہو کر راضی برضاءِ الٰہی کی حد تک پہنچ گیا ہو تو اس درجہ کے حامل کو "صدیق" کا لقب ملتا ہے چنانچہ قرآنِ عزیز کی اس آیت میں ان ہی درجات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ومن یطع اللہ والرسول فاولٰئک — اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے

مع الذین انعم اللہ علیھم من — بس یہی وہ لوگ ہیں جو ان کے ساتھ ہونگے

النبیین والصدیقین والشھداء — جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام و اکرام کیا ہے

والصالحین وحسن اولٰئک رفیقا — اور وہ نبی، صدیق، شہید، اور صالحین ہیں

(النساء) — اور یہ اچھے رفیق ہیں۔

اسی طرح اسفل الرذائل میں اگر اعمالِ خیر کے بارہ میں کسل اور سُستی نے جگہ لے لی ہے اور وہ حصولِ خیرات سے باز رہتا ہے۔ تو اس درجہ کا نام "زیغ" ہے۔

فلما زاغوا ازاغ اللہ قلوبھم — پس جب انھوں نے کجی اختیار کر لی تو اللہ تعالیٰ

(صف) — نے ان کے دلوں میں کجی ڈال دی۔

اور اگر خیر کے لئے وسعتِ نظر مفقود ہو جائے اور بدعملی تک نوبت پہنچ جائے تو اس کا نام "رین" ہے۔

کلّا بل ران علیٰ قلوبھم ما کانوا یکسبون (التطفیف)
معاملہ یوں نہیں ہے بلکہ بدعملی کرتے کرتے ان کے دلوں پر بدی کا زنگ چڑھ گیا ہے۔

اور اگر صورتِ حال اس حد تک پہنچ جائے کہ باطل پر اقدام کر کے اسکو حق ظاہر کرنے لگے اور باطل پرستی کی حمایت پر اڑ جائے تو یہ "قساوتِ قلب" ہے۔

ثم قست قلوبکم من بعد ذلک فھی کالحجارۃ او اشد قسوۃ (بقرہ)
پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے پس پتھر کی مانند ہیں یا اس سے بھی زیادہ سخت

اور آخری درجہ یہ ہے کہ باطل میں پورا پورا انہماک ہو جائے، اسکو پسندیدہ اور مرغوب تسمجھنے لگے، اور دوسروں کو بھی ترغیب دے اور اس سے محبت پیدا کرائے تو اس کا نام "ختم" (مہر) ہے گویا اس کے دل پر مہر لگ جاتی ہے۔ اسی کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔

ختم اللہ علیٰ قلوبھم وعلیٰ سمعھم وعلیٰ ابصارھم غشاوۃ (بقرہ)
اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کے کانوں اور آنکھوں پر پردے پڑ گئے ہیں۔

ام علیٰ قلوب اقفالھا (محمد) کیا ان کے دلوں پر قفل لگے ہیں؟

پس بداخلاقی اور عصیان کا پہلا درجہ کسل ہے اور اس کا نتیجہ زیغ اور دوسرا درجہ غباوت ہے اور اس کا نتیجہ رین اور تیسرا درجہ وقاحت ہے، اور اس کا نتیجہ قساوت اور چوتھا درجہ انہماک ہے اور اس کا نتیجہ ختم و اقفال۔

بہرحال حسنات اور کریمانہ اخلاق کے درجات کمال میں، نبوت کے بعد "صدیقیت" کا درجہ ہے۔ اور سیئات و بداخلاقی کی حدِ کمال "ختمِ قلب" ہے[1]۔

---

[1] کتاب الذریعہ صفحہ ۴۸ تا ۵۰۔

فضائل

فضائل کی اساس فضائل کی بنیاد حسب ذیل چار امور پر ہے

(۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدل

حکمت - نفس کی اس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ تمام اختیاری امور میں خطاء و صواب کے درمیان تمیز کرتا ہے - اور

عدل - نفس کی اس قوت و حالت کو کہتے ہیں جس سے غضب و شہوت کو صحیح تدبیر کی زنجیر میں جکڑا جائے اور حسب تقاضائے حکمت و عقل استعمال میں لایا جائے - اور

شجاعت - قوتِ غضب کے بروئے کار آنے نہ آنے میں عقل کے تابع ہونے کا نام ہے - اور

عفت - قوتِ شہوت کا عقل و شرع کے زیر تربیت و زیر فرمان ہو کر مہذب و درست کار ہونے کا نام ہے -

اور میزان العمل میں امام غزالی نے تصریح کی ہے کہ حکمت، قوتِ عقلیہ کی فضیلت ہے اور عفت قوتِ شہوانیہ کی فضیلت، اور عدل، ان تمام قوتوں کے ضروری ترتیب کے مطابق وجود پذیر ہونے کا نام ہے گویا وہ مجموعۂ فضائل ہے نہ کہ ایک جزئی فضیلت -

امام کی رائے میں - ان اصول سے جو فروع پیدا ہوتی ہیں ان کی ترتیب اس طرح کہی جاسکتی ہے

حکمت و عقل کے اعتدال سے - حسنِ تدبیر، ذکاوتِ ذہن، باریک بینی، صحیح الخیالی، دقیق اعمال اور پوشیدہ آفاتِ نفس میں تیز فہمی، جیسے اخلاق پیدا ہوتے ہیں - اور

شجاعت سے - کرم، نجدت، شہامت، بکسر نفسی، برداشت، بردباری، استقامت، کظم غیظ، ضبط، اور محبت، جیسے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں - اور

عفت سے۔ سخاوت، حیاء، صبر، درگذر، پاکیزگی، مساعدت، ظرافت، اور قناعت، جیسے اخلاق نشو ونما پاتے ہیں۔

اور عدل چونکہ مجموعۂ فضائل کا نام ہے اس لئے ہر ایک اصولی فضائل کی فروع خود اس کی اپنی فروع ہیں[1]۔

ان ہی فضائل کی طرف قرآن عزیز کی اس آیت میں اشارہ ہے۔

انما المؤمنون الذین آمنوا باللّٰہ	بلاشبہ مومن وہی ہیں جو اللہ پر اور اس کے رسول
ورسولہ ثم لم یرتابوا وجاھدوا	پر ایمان لائے اور پھر شک و شبہ میں نہ پڑے
باموالھم وانفسھم فی سبیل اللّٰہ	اور اپنے مالوں اور نفسوں سے اللہ کی راہ میں
اولٰئک ھم الصٰدقون (حجرات)	جہاد کیا، یہی سچے ہیں۔

پس اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے کا نام قوتِ یقین ہے جو قوتِ عقل کا ثمرہ اور حکمت کا نتیجہ ہے۔ مالی مجاہدہ کو سخاوت کہتے ہیں جو قوتِ شہوت میں ضبط پیدا کرتی ہے اور عفت اسی کا پھل ہے اور مجاہدۂ نفس، شجاعت کا دوسرا نام ہے جو قوتِ غضب کے استعمال کو عقل کے زیر اثر اور حد اعتدال پر لاتی ہے صحابۂ کرام (رضی اللہ عنہم) کی مدح کی یہ آیت اسی کو واضح کرتی ہے۔

اشداء علی الکفار رحماء بینھم	وہ کافروں پر سخت ہیں اور آپس میں نرم و رحیم

امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک بھی حقیقی مقصدِ اعلیٰ تک انسان کی رسائی ممکن ہے فرماتے ہیں۔

جو شخص ان اخلاق کے تمام شعبوں کا حامل ہو اور ان میں صاحبِ کمال بن جائے وہ اس کا مستحق ہے کہ مخلوق کا مقتدیٰ بنے اور تمام اعمال وافعال میں اس کی پیروی کی جائے

---

[1] احیاء العلوم جلد ۳ صفحہ ۴۸

گویا وہ ملکوتی پیشوا ہے اور جو شخص ان اخلاق سے یکسر خالی ہو اور انکی اضداد کا حامل، تو وہ اس کا خدا کی کائنات اور اس کی مخلوقات سے خارج اور رذیل ہو جاتا ہی[1]

امام نے شاہ صاحب کی طرح یہی تصریح کی ہے کہ اخلاق کی روش عمل کا آخری درجہ نبوت کا درجہ ہے، جو اخلاق کے کمالات کے بعد خدائے برتر کی موہبت اور عطا سے نصیب ہوتا ہی

من یطع اللہ والرسول فاولٰئك	جو اللہ اور اس کے رسول کی پیروی کرے
مع الذین انعم اللہ علیھم من	وہی ان ہستیوں کے ساتھ ہونگے جن پر خدا کا
النبیین والصدیقین والشھداء	انعام ہوا ہے اور وہ انبیاء، صدیقین، شہداء
والصالحین وحسن اولٰئك رفیقا	اور صالحین ہیں، اور یہ سب بہت اچھے رفیق ہیں

فضائل کے اقسام

فضائل کی ابتدائی تقسیم دو ہیں، ایجابی اور سلبی

نفس انسانی میں ایسی قوت اور ایسے ملکہ کا قیام و رسوخ، جو حسن عمل کا باعث بنے فضیلت ایجابی ہے اور جو سوء عمل سے باز رکھنے کا باعث ہو فضیلت سلبی ہے۔

مثلاً "امید" ایجابی فضیلت ہے اس لئے کہ جو زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو یہ اس کو عمل پر آمادہ کرتی اور ابھارتی ہے اور "زہد" سلبی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ انسان کو حد سے متجاوز لذائذ سے باز رکھتی، اور سادہ زندگی پر راضی رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔

گذشتہ مباحث میں فضائل کی ایک دوسری تقسیم بھی کی گئی ہے یعنی انفرادی فضائل اور اجتماعی فضائل۔

مثلاً قناعت۔ انفرادی فضیلت ہے جس کا اثر انسان کی اپنی ذات تک ہی محدود رہتا ہے۔ اور امانت۔ اجتماعی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جب ہی رونما ہوتی ہے کہ

---

[1] میزان۔ الفضائل من الفضائل۔

انسان دوسروں کے ساتھ معاملات میں حصہ لے۔

بعض علمائے اخلاق کا یہ خیال ہے کہ امام غزالی کا مرکزِ توجہ صرف اخلاقِ فردیہ ہیں اور اخلاقِ اجتماعیہ کی تعلیم سے اُن کی تصانیف خالی ہیں۔

مگر امام کی تعلیمِ اخلاق پر دقتِ نظر کے بعد یہ اعتراض صحیح نہیں رہتا اس لئے کہ احیاء علوم الدین میں آفاتِ عزلت کے باب میں امام نے تصریح کی ہے۔

> یہ واضح رہے کہ دینی اور دنیوی مقاصد میں وہ مقاصد بھی ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلقات پر قائم ہیں۔ اور دوسروں کے ساتھ اختلاط و تعاون کے بغیر اُن کا وجود ناممکن ہے لہذا جو امور باہمی اشتراک و اختلاط سے انجام پاتے ہیں وہ عزلت و گوشہ نشینی میں ناممکن الحصول رہتے ہیں، اور انسان میں ان کا فقدان آفاتِ عزلت میں سے کہلاتا ہے، اس لئے باہمی اختلاط و تعاون کے فوائد، ان کے اسرار و حکم اور اسباب پر بھی توجہ کرنی ضروری ہے، مثلاً تعلیم و تعلم۔ نفع و انتفاع، ادب و تادیب، باہمی مودت و اخوت، اجر و ثواب کا حصول اور قیامِ حقوق کے ذریعہ دوسروں پر اس کا فیضان، تواضع، حصولِ تجربہ، مشاہدۂ احوال و حصولِ عبرت وغیرہ جیسے اخلاق، یہ سب اختلاطِ باہمی کے فوائد میں سے ہیں اور ہم اس لئے اُن کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔[1]

نیز عدل، اجتنابِ ظلم، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اور احسان، وغیرہ جیسے اخلاق کو مستقل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس امر کی شہادت ہے کہ امام کی نظر اخلاقِ اجتماعی کی تعلیم سے نا آشنا نہیں بلکہ انسانی حیات کے کمال کے لئے وہ اسکو بھی بہت اہم گردانتے ہیں۔

فارابی کا نظریۂ سعادت | اور فارابی اپنے فلسفی رجحانات کے پیشِ نظر سعادت کی حقیقت

---

[1] احیاء علوم الدین جلد ۲ صفحہ ۲۰۰

اس طرح بیان کرتا ہے۔

نفسِ انسانی، اگر اپنے وجود میں کمال کے اس درجہ کو پہنچ جائے کہ اس کو اپنے قوام میں مادہ کی بالکل احتیاج باقی نہ رہے بلکہ یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ ان تمام اشیاء میں بھی موجود رہے جو اجسام سے آلودہ ہیں اور ان جواہر میں بھی پایا جائے جو مادہ سے محروم اور خالی ہیں، اور اس کی یہ کمالی کیفیت دائم و قائم ہو تو اس کمال کا نام "سعادت" ہے سعادت کا یہ درجہ "افعالِ ارادیہ" کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان میں سے بعض افعال نفسیاتی اور فکری ہوں گے اور بعض مادی و جسمانی، لیکن یہ حصول ان افعال کے اتفاقی طور پر وجود میں آجانے سے نہیں ہو سکتا بلکہ خاص ہیئت و صورت اور ملکاتِ خصوصی کے ساتھ مشروط ہو کر ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ بعض افعالِ ارادیہ خود سعادت کی راہ میں حائل ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ سعادت 'بذاتہ' "خیرِ مطلوب" ہے۔ اور اسی لئے اس کے حاصل کرنے کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت کے ساتھ اس لئے مقید کی گئی ہے کہ اس کے واسطے سے کوئی دوسری شے "مطلوب" ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسا مرتبہ باقی ہی نہیں رہتا کہ انسان اس کا طالب بنے لہٰذا اس کے حصول کے لئے ایسے افعالِ ارادی کی ضرورت ہوتی ہے جو سعادت تک پہنچانے میں ممد و معاون ہوں۔ ان افعال کا نام "افعالِ جمیلہ" ہے اور جن خاص ہیئت و کیفیت کے ذریعہ یہ افعالِ جمیلہ صادر ہوتے ہیں اُن کا نام "فضائل" ہے یہ فضائل خود بھی "خیر" ہیں اور اپنے سے بلند "خیر" یعنی "سعادت" کے حصول کا ذریعہ بھی ہیں۔

اور جو افعال "سعادت" کے حصول کے لئے سدِّ راہ بنتے ہیں اُن کا نام "افعالِ قبیحہ" ہے اور جن کیفیات و ہیئات سے اُن کا صدور ہوتا ہے وہ "رذائل"، "خسائس" کہلاتی ہیں

پس انسان میں قوتِ غاذیہ "بدن" کی خدمت گزار ہے اور قوائے حاسہ و متخیلہ "بدن" کے بھی خادم ہیں اور قوتِ ناطقہ کے بھی، بلکہ قوتِ غاذیہ، حاسہ اور متخیلہ کی "خدمتِ بدن" کا اصل مدعا "قوتِ ناطقہ" کی خدمت ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ قوتِ ناطقہ کا پہلا قوام بدن ہی کے ساتھ وابستہ ہے اور قوتِ ناطقہ کی دو قسمیں ہیں، عملی اور نظری، اور قوتِ عملی، قوتِ نظری کی خادم ہے اور قوتِ نظری کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو سعادت تک پہنچا دیتی ہے۔[1] الخ

ابن رشد کا بھی قریب قریب یہی مذہب ہے۔ اور امام غزالی کی طرح وہ بھی اس کا قائل ہے کہ اخلاق میں تربیت و تعلیم اور ماحول کے اثرات سے تبدیلی ممکن ہے بلکہ واقع ہے اور یہ کہ اخلاق میں حصولِ سعادت کے مختلف مدارج ہیں۔[2]

ابن مسکویہ کا نظریہ | اور ابن مسکویہ نے اپنی کتاب "تہذیب الاخلاق" میں مسئلہ سعادت پر تفصیلی بحث کی ہے اور کافی شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کا ایک ضروری حصہ درج ذیل ہے ——

> ارسطو کے نزدیک سعادت کی پانچ قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق صحتِ بدن سے ہے اور یہ اعتدالِ مزاج سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسری کا تعلق دولت و رفقاء وغیرہ سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ مال کو صحیح مصرف میں لگائے اور اصحابِ حاجات کے ساتھ حسنِ سلوک کرے تاکہ اہلِ ضرورت اور مستحقین اس کے ساتھ محبت و مودت کرنے لگیں اور اس طرح کثرت سے اس کے دوست اور رفیق بن جائیں۔
>
> تیسری کا تعلق لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک سے ہے اور اس کی بدولت یہ صفت

---

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۱۳۱ [2] تاریخ فلسفہ [illegible]

اُسمیں طبیعت ثانیہ بنجاتی ہے اور اس طرح وہ لوگوں میں مقبول و ممدوح بنتا، اور نیکی احسان و بھلائی کی داد حاصل کرتا ہے۔

چوتھی قسم کا واسطہ مندرجہ بالا اقسام میں ثابت قدم اور مضبوط رہنے سے ہے، اگر وہ ان امور میں کامیاب ہو جاتا، اور کامل و مکمل بن جاتا ہے تو سعادت کا یہ بھی ایک درجہ ہے پانچویں قسم یہ ہے کہ وہ شخص دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں عمدہ رائے صحیح فکر، صافت اور سلیم اعتقادات کا حامل ہو

پس جس شخص میں یہ تمام اقسام جمع ہو جائیں وہ "سعید کامل" اور سعادت کے آخری درجہ پر ہے اور جس شخص کو ان اقسام میں سے کسی خاص قسم سے یا مختلف اقسام میں سے کچھ حصہ ملا ہے وہ اسی نسبت کے اعتبار سے "سعید" ہے

ارسطو سے پہلے بقراط، فیثاغورث، اور افلاطون وغیرہ اس کے قائل ہے کہ سعادت اور فضائل فقط "نفس" سے تعلق رکھتے ہیں، اسی لئے جب اُنھوں نے فضائل کی تفصیل بیان کی تو سب کو قویٰ نفس ہی سے متعلق رکھا، مثلاً حکمت، شجاعت، عفت، عدالت،

اُن کا قول ہے کہ سعادت کے لئے نفس کے ان قویٰ کا ہونا کافی ہے وہ بدن یا خارج از بدن کے فضائل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر انسان میں مذکورہ بالا فضائل موجود ہوں تو بیمار یا لنگڑا، یا اندھا ہونا، یا کسی عضو کا بالکل نہ ہونا .... اس کے حصول سعادت پر مطلق اثر انداز نہیں ہو سکتے، اسی طرح افلاس، تفرد اور اس قسم کے امور سے بھی اس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ رواقی "بدن انسانی" کو "انسان" کا جزء مانتے ہیں اس لئے وہ انسانی سعادت کو سعادت بدنی، اور خارج از بدن کے بغیر ناقص تسلیم کرتے ہیں۔

فلاسفہ کی ان دو رایوں کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دونوں پر صحیح محاکمہ کریں

اور ایک جامع رائے پیش کریں۔

انسان، در حقیقت دو فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) روحانی فضیلت ——— اور ——— (۲) جسمانی فضیلت

روحانی فضیلت اُس کا نام ہے جو پاک روحوں "یعنی عالم روحانیات کے اوصاف" کیساتھ مناسبت و تعلق رکھتی ہو اور جسمانی فضیلت کا تعلق حیوانی اوصاف سے ہے۔

انسان حیوانی فضیلت کی وجہ سے اس عالم سفلی میں چند روزہ مدت کے لئے مقیم ہے تاکہ وہ اپنی اس "خیر" کو تہذیب و ترتیب، اصلاح و تربیت، اور نظم و انتظام کے ذریعہ سے "کمال" تک پہنچائے، اور عالم علوی کے مناسب حال بنا کر اُسی جانب منتقل ہو جائے، اور وہاں ابدی و سرمدی حیات حاصل کرے۔

عالم سفلی، اور عالم علوی سے ہماری مراد عالم محسوسات کا اعلیٰ مقام یا ادنیٰ مقام نہیں ہے بلکہ عالم محسوسات کا خواہ کتنا ہی بلند مقام کیوں نہ ہو ہمارے مقصد کے اعتبار سے وہ سفلی ہے، اور عالم مجرد و معقول کا ہر درجہ عالم علوی ہے۔

بہرحال جب ان ہر دو کے مجموعہ کا نام "انسان" ہے تو ضروری ہے کہ انسان جب ہی صحیح معنیٰ میں سعادت حاصل کر سکتا ہے کہ ان دونوں فضائل کا ایک ساتھ حامل ہو پس انسان جب عالم سفلی کی سعادتوں سے متصف ہوتا ہے اور ان مناسب احوال کے اعتبار سے "سعید" کہلانے لگتا ہے تو پھر وہ ان مقدس احوال و متعلقات کی طرف غور کرنا، اُن کی محبت کرنا اور عالم سفلی کی صحت احوال کے ذریعہ سے قدرت الٰہیہ کا شائق بننا، اور دلائل حکمت بالغہ پر نظر کرتے ہوئے اُن تک پہنچنے کی سعی کرتا ہے اور اس طرح عالم علوی کے درجات کو حاصل کرنے لگتا ہے تاآنکہ اُس کے بڑے سے بڑے اور انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے۔

سعادت کا وہ آخری درجہ "جو کسب واکتساب" اور قوتِ عمل سے حاصل ہو سکتا ہے
یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال "افعالِ الٰہیہ" بن جائیں اور یہ تمام "خیر" کا درجہ ہے یعنی اُس کی تمام مرضیات فنا ہو کر مرضیاتِ الٰہی کے اس طرح تابع ہو جائیں کہ اُس کے اپنی مرضی کے کوئی معنی ہی نہ رہیں جو کچھ ہو "خدا کی مرضی" ہی ہو[1] اور جب وہ اس "خیرِ محض" کے درجہ پر پہنچ جائے گا تو پھر اس کی یہ کیفیت ہو جائے گی کہ اُس کا کوئی عمل اس ایک غرض کے علاوہ کہ خود وہ عمل بذاتہ مقصود ہے اور کسی غرض و غایت کا پابند نہیں رہے گا، اور یہی درجہ مقصود و مطلوب ہے[2] الخ

اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ "سعید دانا" کامل السعادت جب ہی ہو سکتا ہے کہ ذہنی قویٰ کا مالک ہو، صاحبِ ذکاء و عقل اور صحیح تمیز کا حامل ہو۔ ایسی حالت میں تمام موجودات کے حقائق اس پر روشن ہو جائیں گے اور علم کے مطابق عمل کے نفاذ پر اُس کی عزیمت بلند ہو جائیگی اور پھر اُس کے علم و عمل کی یہ مطابقت ہمیشہ کے لئے ثابت و قائم ہو جائے گی۔

نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ جس طرح علم و نظر، عمل پر مقدم ہے اسی طرح عمل کا ہر جزء اپنے متعلقہ علم و نظر سے موخر رہے گا اور کسی شے کا علم اور اس کی معرفت، جودتِ فکر اور قوتِ تمیز کے درجات و مراتب ہی سے وابستہ ہے کیونکہ اس کے بغیر حق و صواب تک پہنچنا ناممکن ہے تو اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ "معارف و علوم" کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا صرف "علم" اور "معرفت" ہی ضروری ہے اور یہاں علم و عمل کے درمیان اکائی کے سوائے دوئی موجود نہیں ہے اور دوسری وہ جو "علم" سے جدا "عمل" بھی چاہتے ہیں لہٰذا اسی بنیاد پر "حکمت" کو بھی دو قسم پر مشتمل سمجھنا چاہئے ایک علم و عمل کی وحدت کے ساتھ اور دوسری دو جدا حقائق کے ساتھ مثلاً معرفت کردگار

---

[1] تخلقوا باخلاق اللہ الحدیث۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے اخلاق کو خدائے تعالیٰ کے اخلاق کے سانچہ میں ڈھال لو۔

[2] تہذیب الاخلاق صفحہ ۱۰۴ تا ۱۰۶

اور اس کی توحید اور واحد و قدیم ہونے کا عرفان صحیح کہ یہاں علم سے علیحدہ کوئی عمل موجود نہیں ہے یا مثلاً اخلاقِ حسنہ اور سیرتِ جمیلہ، اور کردارِ حمیدہ کا حصول کہ یہاں جودت و اصابت رائے بھی ضروری اور اس کے مطابق مگر اس سے جدا عملِ حسن بھی ضروری اور اس حد تک ضروری کہ عادتِ ثانیہ بن جائے۔[1]

علمِ اخلاق اور ابنِ قیم | شیخ الاسلام حافظ ابن قیم جوزیؒ نے اخلاق اور حصولِ سعادت پر تعلیمِ قرآن کی روشنی میں جو تبصرہ فرمایا ہے وہ بھی لائقِ مطالعہ ہے۔

فرماتے ہیں:۔

دینِ اسلام "خُلق" ہی کا دوسرا نام ہے اور تصوف کی حقیقت بھی "خُلق" کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقِ حسنہ کا مالک ہے اسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند ہے مشہور صوفی کتانی کا بھی یہی قول ہے۔

اس کے علاوہ خُلقِ حسن کے بارہ میں علماءِ اخلاق کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔

(۱) حُسنِ خُلق کی حقیقت، جود و کرم کی بہتات، ایذا دہی سے پرہیز، اور ایذا و تکالیف کی برداشت میں مضمر ہے (۲) حُسنِ عمل پر ثبات، اور بدعملی سے پرہیز حُسنِ خُلق کا مصدر ہیں۔ (۳) رذائل سے پاک اور فضائل سے مزین رہنے کا نام حُسنِ خُلق ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حُسنِ خُلق کے چار ارکان ہیں، اور اخلاقِ فاضلہ کی بنیاد ان ہی پر قائم و ثابت ہے۔

صبر   عفت   شجاعت   عدل

صبر۔ انسان کو قوتِ برداشت، غصہ پر قابو، ایذا رسی سے پرہیز عطا کرتا، جلد بازی ورود

---

[1] السعادۃ لابن مسکویہ صفحہ ۴۸ و ۴۹

رنجی سے محفوظ رکھنا، اور بردباری، سنجیدگی، اور نرمی کا خوگر بناتا ہے۔

عفت۔ رذائل اور قول وعمل میں قبائح سے بچاتی اور صفتِ حیا کا عادی بناتی ہے (جو تمام بھلائیوں کا منبع ہے)، اور فحش، بخل، کذب، غیبت اور چغلخوری سے دور رکھتی ہے۔

شجاعت۔ عزتِ نفس، بلند اخلاقی، اور بلند خصائل پیدا کرتی، اور فضل و کرم، سخاوت اور ایثار پر آمادہ رکھتی ہے اور بردباری، اور غیظ وغضب پر قابو بخشتی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

لیس الشدید بالصرعۃ انما الشدید	بہادری کشتی میں پچھاڑ دینے کا نام
الذی یملک نفسہ عند الغضب	نہیں ہے حقیقت میں بہادر وہ ہے جو
	غصہ کے وقت نفس پر قابو پالے۔

حقیقی شجاعت اسی کا نام ہے کیونکہ یا ایسے "ملکہ" کو کہتے ہیں جس سے انسان اپنے دشمن پر غلبہ پانے کی قدرت رکھتا ہو۔ لیکن اس قدرت کے باوجود وہ قوتِ انتقام پر ضبط سے کام لیتا اور عداوت کے مظاہرہ سے باز رہتا ہے۔

عدل۔ انسان کو اس کی اخلاقی زندگی میں اعتدال اور توسط بخشتا اور ہر معاملہ میں افراط و تفریط کے درمیان صحیح راہ پر قائم رکھتا ہے۔

"خلق" افراط اور تفریط کی درمیانی راہ ہے | مثلاً جود وسخا، صفتِ عدل کی ایسی بخشش ہے جو بخل اور اسراف کی افراط اور تفریط سے محفوظ اور درمیانی راہ ہے۔ اسی طرح حیا، ذلت وظلم کی درمیانی صفت ہے۔ اور شجاعت، نامردی اور تہور کی درمیانی صفت کا نام ہے اور ان سب کا منبع یہی صفت "عدل" ہے جو اخلاقِ فاضلہ کے ہر سہ ارکان میں توسط اور اعتدالِ مزاج سے منصّہ شہود پر آتی ہے۔

اخلاقِ کریمانہ کی طرح رذائل اخلاق کا منبع بھی چار صفات ہیں جو اس عمارت کے چار ستون سمجھنے چاہئیں۔

جہل ظلم شہوت غضب

جہل۔ اچھی شے کو بری اور بری کو اچھی کر کے دکھاتا، اور ناقص کو کامل اور کامل کو ناقص کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

ظلم۔ ہر شے کو بے محل جگہ دینے کا خوگر بناتا ہے یعنی غضب کے موقع پر خوشنودی اور خوشنودی کے موقعہ پر غیظ و غضب، سنجیدگی کے موقعہ پر جہالت، سخاوت کے موقعہ پر بخل، بخل کے موقعہ پر سخاوت، پیش قدمی کے موقعہ پر جمود اور جمود کے موقعہ پر پیش قدمی، سختی کے موقعہ پر نرمی اور نرمی کے موقعہ پر سختی، عزتِ نفس کے موقعہ پر انکساری، اور انکساری کے موقعہ پر غرور، علیٰ ہٰذا القیاس

شہوت۔ انسان کو حرص، بخل، فسق و فجور، بسیار خوری، ذلت، دناءت، اور طمع کا خوگر بناتی ہے۔

غضب۔ غرور، کبر، حسد، ظلم، اور حماقت جیسے ذلیل اوصاف کا عادی بناتا ہے اور اگر ان رذائلِ اخلاق میں سے کسی بھی دو کو باہم ترکیب دیجئے تو مزید اخلاقِ قبیحہ وجود میں آتے ہیں اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاقِ سیئہ کے ان چار ارکان کی بنیاد دو قاعدوں پر ہے (۱) نفس انسانی میں افراط و تفریط کی حد تک کمزوری پیدا ہو جانا (۲) یا افراط و تفریط کی حد تک قوت آجانا۔

اگر نفس میں افراط کی حد تک ضعف آگیا ہے تو ذلت، بخل، خست، کمینگی، پستی، حرص، آز جیسی بد اخلاقیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور اگر افراط کی حد تک قوت کا دخل ہو گیا ہے تو اس سے ظلم، غضب، درشتی، فحش، اور طیش جیسی بد اخلاقیاں وجود میں آتی ہیں اور ان میں سے جن دو بد اخلاقیوں

کو جمع کر دو تیسری بداخلاقی وجود پذیر ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک ہی انسان کے نفس میں بعض مرتبہ قوت اور ضعف دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں کا مظاہرہ ہوتا رہتا ہے اور ایسی حالت میں وہ بیک وقت کمزور اور ضعیف کے سامنے شیر کی طرح شجاع نظر آتا ہے اور شجاع کے سامنے انتہائی ذلیل اور پست دکھائی دیتا ہے۔

بہر حال جس طرح اخلاقِ حمیدہ کے ازدواج سے عمدہ اخلاق کا سلسلہ توالد چلتا رہتا ہے اسی طرح اخلاقِ رذیلہ کے باہمی تعلق سے بُرے اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ نیز ہر دو بُرے اخلاق کے درمیان یا یوں کہیے کہ ہر وصف میں افراط و تفریط کے درمیان "خُلقِ حسن" پایا جاتا ہے۔

مثلاً تواضع، خُلقِ حسن اور درمیانی راہ ہے اسلئے کہ اگر یہ صفت افراط کی جانب مائل ہو جائے تو ذلت و حقارت بن جائے اور اگر مائل بہ تفریط ہو جائے تو تکبر اور علو ہو جائے۔[1]

انسان میں جو صفات مرکوز ہیں اور جو مختلف اخلاقِ ذمیمہ کا گہوارہ بنتی ہیں کیا اُن میں اصلاح کر کے اُن کا رُخ صحیح راہ کی جانب پھیر دینا مفید ہے تاکہ وہ اخلاقِ کریمانہ کی حامل بن سکیں یا اُن اخلاقِ رذیلہ اور اوصافِ خسیسہ کے حقائق بدل کر ان ہی کو اخلاقِ حسنہ بنا دینا چاہئے۔ علاج کیلئے بہترین صورت کونسی ہے؟

یہ سوال علماءِ اخلاق کے درمیان ہمیشہ معرضِ بحث رہا ہے اور اسی کتاب کے پہلے حصہ میں زیر بحث آچکا ہے بعض علماء دوسری شکل کو ممکن سمجھتے ہیں اور اُس کے لئے مختلف طریقے تجویز کرتے ہیں لیکن محققین پہلی صورت کو صحیح اور دوسری کو سخت دشوار جانتے اور غیر مفید یقین کرتے ہیں حافظ ابن قیم کی رائے بھی محققین ہی کے ساتھ ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں۔

ابن قیم کا نظریہ طریقت و شریعت کے رہرو کے لئے مفید اور نفع بخش طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنے

[1] اسی طرح کی دس بارہ مثالیں ابن قیم نے شمار کرائی ہیں اختصار کی وجہ سے ہم نے نقل نہیں کیں۔ (مولف)

اوصاف میں تبدیلی کی فکر کئے بغیر اخلاقِ حسنہ کے حصول کی سعی کرے، اس لئے انسانی طبیعت کے لئے اس سے زیادہ دشوار بات دوسری نہیں ہے کہ وہ اپنی جبلت و فطرت کو بدل دے بلکہ یہ قریب قریب ناممکن ہے۔

اگرچہ سخت مجاہدوں اور دشوار ترین ریاضتوں کے مالک اس جبلت کی تبدیلی میں بھی ساعی اور کوشاں رہتے ہیں لیکن اُن میں کا بیشتر حصہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہی رہا ہے۔ بلاشبہ اوّل اوّل نفس ان ریاضتوں، اور مجاہدوں میں مشغول ہوکر اپنے جبلی اوصاف سے بے پرواہ ہوتا نظر آتا ہے لیکن جونہی موقع پاکر ان اوصاف میں سے کسی کا حملہ ہوتا ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ کی فوج کو درہم و برہم کرتا ہے تو معاً سلطنتِ طبیعت پر قابض ہوکر پھر سابق کی طرح حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اس لئے ہم یہاں "سالک" کو وہی راہ بتاتے ہیں جو صحیح اور مفید ہے۔ یعنی انسانوں میں جو جبلی اوصاف پائے جاتے اور رذائل کے حامل ہوتے ہیں مثلاً شہوت، غضب وغیرہ تو اُن کو ساتھ لئے ہوئے اخلاقِ حسنہ کی سعی کرنی چاہئے اور اُن کے ازالہ اور اُن کے علاج کی فکر میں نہ پڑنا چاہئے۔ اس طرح وہ اُس "سالک" سے تیزی کے ساتھ منزلِ مقصود کی جانب گامزن ہوگا جو ان کے ازالہ کے ذریعہ علاج کی فکر میں لگا ہوا ہے۔

چونکہ یہ بات بہت دقیق اور مشکل ہے اس لئے پہلے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں اُس کے بعد اصل مقصود کو واضح کریں گے۔

ایک نہر ہے جو تیزی سے بہتی، اور قرب وجوار کی بستیوں، زمینوں، اور مکانوں کو گرانی اور بہالئے جارہی ہے، اہلِ بستی کو یقین ہوگیا ہے کہ اگر اس کے بہاؤ کا یہی حال رہا تو نہ کوئی زمین بچے گی نہ مکانات اور بستیاں، سب ہی غرق ہوجائیں گے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کے تین گروہ ہوگئے۔ ایک گروہ نے تو اپنی تمام قوت اور تمام اسباب و ذرائع اُسکو روکنے، بند لگا

اور اُس کے بہاؤ کے آڑے آنے پر صرف کر دئے مگر یہ کچھ بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ اس لئے کہ اُس نے ایک جگہ سے روکا تو پانی دوسری جگہ سے پھوٹ پڑا، ایک جانب بند لگایا تو دوسری جانب سے اُبل پڑا بلکہ بعض مرتبہ تو اپنے زور میں تمام بند توڑ کر اس قدر جوش سے بڑھا کہ اور زیادہ تباہی کا باعث ہو گیا۔

دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ ترکیب رائیگاں اور غیر مفید ہے تو اُس نے طے کیا کہ اس کا سرچشمہ تلاش کرو اور اُس کو بند کر دو تب اس نہر کا زور کم ہو گا اور آہستہ آہستہ یہ ختم ہو جائیگی اور ہم نقصان سے محفوظ ہو جائینگے۔

اُس نے سرچشمہ کو ڈھونڈھ نکالا مگر دشواری یہ پیش آئی کہ اُس کے جس سوت کو بھی بند کرتے ہیں پانی خود بخود دوسرے سوت سے نکل آتا ہے اور چشمہ کے اُبلنے میں کوئی کمی نہیں آتی اور تمام سوتوں کا بند کرنا ناممکن ہوا جاتا ہے، اور اس طرح یہ گروہ نہ کھیتی کر سکا، نہ باغ لگا سکا اور نہ مکانات ہی کی حفاظت کر سکا۔ تمام وقت اسی ناکام جدوجہد میں صرف کرتا رہا۔

تیسرے گروہ نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی اُنھوں نے سوچا کہ اس طرح تو بجز نقصان اور کوئی حاصل نظر نہیں آتا۔ لہٰذا اُس نے نہ پانی روکنے کی سعی کی اور نہ سوت بند کرنے کا تہیہ کیا بلکہ اُنھوں نے اپنی تمام کوشش اس پر صرف کی کہ پانی کے اُس بہاؤ کو حسبِ منشاء صحیح راہ پر لگا دیا جائے، اور اس کوشش کو اس طرح شروع کیا کہ نہر کا رُخ بنجر زمینوں، قابلِ زراعت کھیتوں کی جانب متوجہ کر دیا، اور جگہ جگہ بہ ضرورت کے لئے پانی کے تالاب بنا لئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گھاس سے تمام زمین سبزہ زار ہو گئی، بہترین ترکاریوں، انواع و اقسام کے پھلوں اور موسمی غلّوں کی کثرت سے وہ سب مالامال ہو گئے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سے تیسرا گروہ اپنی رائے میں صائب

اور اپنے عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بجز نقصان اور ضیاعِ وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہٗ کے تقاضا رحکمت نے انسان بلکہ حیوانات کی جبلّت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ یا قوتِ ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلّت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوتِ شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا اور قوتِ غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوتِ ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفتِ حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضر شے کے دفع کرنے کو اُس کی قوتِ غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوتِ دعزت کے بجائے صفتِ حقد (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے، یعنی اُس کی قوتِ ارادی کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفتِ حسد عالمِ وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوتِ ارادی اور قوتِ شہوی میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفتِ بخل اور خسّت وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوتِ غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، بہانیت جیسے اخلاقِ فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہرحال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوتِ غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہر میں

اور انسانی طبیعت وہ جدول ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے، اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور عمارات ہیں جو اس نہر سے تلف اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں، اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرۂ خبیثہ نشوونما پاتے رہتے ہیں قیامت اور روزِ جزا میں حنظل[1]، ضریع[2]، شوک[3] اور زقوم[4] جو اُن کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیا کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشغولیوں کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر و قوتِ غضبیہ و شہوانیہ کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت "کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے" اس سدِ باب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بپا رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آجاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آجاتا ہے اور آخر وقت تک ازالۂ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہدۂ نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں، اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر اُن کے بہاؤ میں رکاوٹیں پیدا کریں مگر پہلے گروہ کی طرح اُن کا بھی اکثر وقت اسی جدوجہد میں گذر جاتا ہے اور نمایاں کامرانی حاصل نہیں ہوتی۔

---

[1] اندرائن [2] خاردار جھاڑیاں [3] کانٹے [4] سہنڈ

اور اپنے عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے بجز نقصان اور ضیاعِ وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہٗ کے تقاضا و حکمت نے انسان بلکہ حیوانات کی جبلّت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ یا قوتِ ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلّت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوتِ شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوتِ غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوتِ ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفتِ حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضر شے کے دفع کرنے کو اُس کی قوتِ غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوتِ دفع کے بجائے صفتِ حقد (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے یعنی اُس کی قوتِ ارادی کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفتِ حسد عالمِ وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوتِ ارادی اور قوتِ شہوی میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفتِ بُخل اور خسّت وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوتِ غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انانیت جیسے اخلاقِ فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہر حال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوتِ غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہریں

اور انسانی طبیعت وہ جدول ہے جس میں یہ نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور علاقے ہیں جو اس نہر سے ہلاکت اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرۂ خبیثہ نشو و نما پاتے رہتے ہیں قیامت اور روزِ جزا میں حنظل[1]، ضریع[2]، شوک[3] اور زقوم[4] جو اُن کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک گروہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشغولیات کے ذریعہ یہ قصد رکھتے ہیں کہ اس نہر (قوتِ غضبیہ و شہوانیہ) کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت، کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے، اس سدِ باب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اس پر آمادہ نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بپا رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آجاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آجاتا ہے اور آخر وقت تک ازالۂ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قوٰی کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہدۂ نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ میں رکاوٹیں پیدا کریں مگر پہلے گروہ کی طرح اُن کا بھی اکثر وقت اسی جدوجہد میں گزر جاتا ہے اور نمایاں کامرانی حاصل نہیں ہوتی۔

---

[1] اندرائن [2] خار دار جھاڑیاں [3] کانٹے [4] سینڈھ

لیکن تیسری جماعت نے ان دونوں سے الگ یہ راہ اختیار کی کہ ان خلقی صفات کی نہر کو قطعاً نہ چھیڑا اور اپنے نفوس کو اخلاقِ کریمانہ کے حصول کی جانب متوجہ اور مشغول کر دیا، اور ان صفات (قوتِ غضبیہ و شہویہ) کے دواعی اور محرکات کو " جو کہ انسان کے مجاری میں ساری ہیں، ہرگز چھوا نہ گیا۔ اور نہر کے سوتے بند کرنے یا بہاؤ کو روکنے کی اس لئے مطلق کوشش نہیں کی کہ وہ جانتے تھے کہ خلقی صفات کی یہ نہر ضرور بہہ کر رہے گی اور کسی طرح بند نہ ہو سکے گی، بلکہ اپنے قلب کی بستیوں کے استحکام اور قوئی باطنہ کے قلعوں کی مضبوطی میں سرگرم رہے تاکہ قلعہ کی محکم دیواروں اور آبادیوں کی مضبوط شہر پناہوں سے نہر کا پانی اس سے ٹکرا کر ادھر ادھر نکل جائے اور کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے۔ نیز اخلاقِ حسنہ کے ذریعہ ان دونوں قوتوں میں اعتدال پیدا کرنے میں مشغول رہے اور اس طرح ان فطری اوصاف کو مناسب کام میں لگا کر اخلاق کی کھیتیوں کو سرسبز و شاداب بنا لیا۔

میں نے ایک روز شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی اور پوچھا کہ اخلاقِ حسنہ اور روحانی طہارت کی آفات کا علاج ان کے قلع قمع کرنے سے ہو سکتا ہے یا اپنے اندر لطافت و نظافت پیدا کرنے سے۔

انھوں نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کی مثال غلاظت کے کنوئیں کی سی ہے جب تم اس کو منہدم کرنے، گرانے، اور مٹانے کے درپے ہوگے غلاظت اور زیادہ ظاہر ہوگی اور پھیلے گی۔ اور اگر تم سے یہ ہو سکے کہ تم اس کو اپنی حالت پر چھوڑ کر اوپر سے پاٹ دو اور اس کو ڈھک دو تو غلاظت سے محفوظ رہنے کا یہی طریقہ بہتر ہے۔ لہٰذا تم اس کے اکھاڑنے کے درپے نہ ہو بلکہ اس کو چھپانے اور ڈھکنے کی کوشش کرو اس لئے کہ غلاظت کا یہ دہانہ مٹ نہ سکے گا اور ایک بدبو سے بچ کر جیسوں قسم کی دوسری بدبوؤں سے سابقہ پڑیگا۔ میں نے عرض کیا۔ یہی سوال میں نے بعض مشائخ سے کیا تو انھوں نے فرمایا کہ آفاتِ نفس کی مثال ان سانپوں اور بچھوؤں جیسی ہے جو کسی مسافر

کی راہ میں پڑتے ہوں۔ پس اگر وہ ان کے بلوں اور سوراخوں کی تفتیش میں اس لئے لگ جائے کہ جو مل جائے اُسکو قتل کر دے۔ اور اس طرح سب کو قتل کر کے منزل کو صاف بنائے تو وہ مسافر کبھی اپنے مطلوب سفر کو طے نہیں کر سکتا۔ لہٰذا مسافر کو چاہئے کہ اُن کی تفتیش سے قطع نظر منزل مقصود پر گامزن رہے اور اُن کی جانب مطلق التفات نہ کرے اور اگر اُن میں سے کوئی راہ کے عین سامنے ہی آجائے تو اُس کو مار ڈالے اور پھر اپنی راہ پر لگ جائے، شیخ الاسلام نے جب یہ مثال سُنی تو بیحد پسند کی اور بیان کرنے والے کی بہت داد دی،

یہ ہے اُس تیسرے گروہ کا نظریہ جس کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات کو لغو اور بیکار پیدا نہیں کیا، ان کی مثال تو پانی جیسی ہے کہ وہ گلاب کو بھی سیراب کرتا ہے اور خاردار خنظل کو بھی، سوختہ بننے والے درختوں کو بھی نشوونما کرتا ہے اور پھلدار درختوں کو بھی یا یہ سرپوش برتن یا سیپ ہیں جو جواہرات اور موتیوں پر ہمیشہ ڈھکے رہتے اور چھپے رہتے ہیں۔ لیکن اس گروہ کو ہر وقت یہی فکر لگا رہتا ہے کہ وہ ان جواہر سے فائدہ اُٹھائے اور پانی سے گلاب اور ثمردار درختوں ہی کو پرورش کرے اور یہی فلاح و ظفرمندی کی صحیح راہ ہے۔

مثلاً انھوں نے دیکھا کہ تکبر ایک ایسی نہر ہے جس سے شیخی، فخر، تعلّی، ظلم اور سرکشی بھی سیرابی حاصل کرتے ہیں، اور بلندیٔ ہمت، خودداری، حمیت، خدا کے دشمنوں پر غلبہ، اور سربلندی بھی پرورش پاتے ہیں، اور یہ بیش بہا موتی بھی اسی سیپ سے حاصل کئے جا سکتے ہیں تو انھوں نے اس نہر کے بہاؤ کو فوراً ان کی پرورش کی جانب متوجہ کر دیا اور اپنے نفوس سے سیپ کو خارج کئے یا تباہ کئے بغیر ہی ان موتیوں کو اس سے نکال لیا اور پانی یا سیپ کو اسی طرح استعمال کیا جس طرح ان کو زیادہ سے زیادہ مفید اور کارآمد بنایا جا سکا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت ابودجانہ رضی اللہ عنہ کو سینہ تان کر

اکڑتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ ایسی چال ہے جو ہر وقت خدا کے نزدیک مبغوض اور قابلِ نفرت ہے مگر میدانِ جہاد میں محبوب ہے۔ اس حدیث پر غور کرو کہ کس طرح اس صفت کے بہاؤ کا رُخ پھیر کر اور برمحل بنا کر ایک قابلِ مذمت کو قابلِ ستائش بنا دیا اور ایک دوسری حدیث میں ہے جو غالباً مسندِ احمد کی روایت ہے، رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اترانے کی بعض صورتیں خدائے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ نفرت وحقارت ہیں اور بعض محبوب اور قابلِ ستائش۔ اور قابلِ ستائش صرف دو ہی صورتیں ہیں، میدانِ جہاد میں اور صدقہ و خیرات میں[1]۔

اب غور کرو کہ کس طرح ایک صفتِ بد، عبادت بن گئی اور کیسے رشتۂ خداوندی کی قاطع نے باعثِ وصل ہو گئی۔

پس ایسی صورت میں اُن راہبانہ ریاضات اور مجاہداتِ مفرطہ و شاقہ کرنے والوں پر کیوں نہ افسوس آئے جو اپنے اس طریق سے لوگوں کو شبہات، اور آفات میں اور زیادہ مبتلا کرتے ہیں۔

تزکیۂ نفوس کے "امام" انبیاء علیہم السلام ہیں

اللہ تعالیٰ نے تزکیۂ نفوس کی خدمت انبیاء علیہم السلام کے سپرد فرمائی ہے اور ان کی بعثت کا مقصد یہی تزکیۂ نفوس ہے اور وہی اُس کے والی و مالک ہیں۔ اور اُن ہی کے ہاتھ میں دعوت و تعلیم اور بیان و ارشاد کا معاملہ براہِ راست سپرد فرمایا ہے اور اُن کی یہ تعلیم صرف ذاتی خلق اور الہام پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ وہ وحیِ الٰہی کے ذریعہ اس خدمت پر مامور ہیں اس لئے وہی اُمتوں کے نفوس کے حقیقی معالج ہیں۔

ھو الذی بعث فی الامیین رسولاً — خدا ہی نے بھیجا اَن پڑھوں میں رسول ان

---

[1] صدقہ و خیرات میں خیلاء "اترانے" سے مراد یہ ہے کہ اُس میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر دینے کی سعی کرے اور اُس پر مسرت ظاہر کرے (مؤلف)

منھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم	ہی میں سے، وہ پڑھتا ہے اُن پر اُس کی آیات
ویعلمھم الکتاب والحکمۃ (جمعہ)	اور اُنکے نفوس کو پاک کرتا ہے اور سکھاتا ہے
	اُنکو کتاب (قرآن) اور حکمت (دانائی)
کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلو	جیسا کہ ہم نے تم ہی میں سے تم میں رسول
علیکم آیاتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتاب	بھیجا وہ پڑھتا ہے تم پر ہماری آیات اور
والحکمۃ ویعلمکم ما لم تکونوا تعلمون	تمہارے نفسوں کو پاک کرتا ہے اور تم کو کتاب
فاذکرونی اذکرکم واشکروا لی	اور حکمت سکھاتا ہے اور وہ کچھ سکھاتا ہے
ولا تکفرون ٥	جس کو تم نہ جانتے تھے پس مجھ کو یاد کرو میں تم کو
(البقرہ)	یاد کروں گا اور میرا شکر ادا کرو اور کفر نہ اختیار کرو

اصل یہ ہے کہ امراضِ انسانی کے علاجوں میں تزکیۂ نفس سے زیادہ سخت اور مشکل کوئی علاج نہیں ہے۔ پس جس شخص نے اس علاج کو ریاضت، مجاہدہ، اور گوشہ نشینی کے اُن طریقوں سے کرنا شروع کیا "جن کا انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات سے کوئی سروکار نہیں ہے" تو وہ اُس مریض کی طرح ہے جو اپنا علاج طبیب کی رائے کے بغیر محض اپنی رائے سے کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس نادان کی رائے، طبیب کی رائے تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔؟

درحقیقت انبیاء علیہم السلام قلوب و نفوس کے اطباء ہیں اس لئے امراضِ قلوب و نفوس کے علاج اور ان کے تزکیہ و اصلاح کے لئے اس کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے کہ اُن کو انبیاء علیہم السلام کے سپرد کر دیا جائے اور سپردگی اور مخلصانہ تابعداری کے ساتھ اُن ہی کے تعلیم کردہ طریقوں کو اختیار کیا جائے۔ اور اُن ہی کے بتائے ہوئے نسخہ کو استعمال کیا جائے

اخلاق اکتسابی ہیں یا اُس سے بالاتر | یہ مسئلہ بھی علم الاخلاق کے لطیف مباحث میں سے

ایک ہے اس سے متعلق تفصیل حصہ اوّل میں گذر چکی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے
اس مسئلہ میں حسب ذیل ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق انسانی صفات ہیں یا خارج از کسب و اکتساب؟
تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان ابتدا میں بہ تکلف اور طبیعت پر جبر کے ساتھ خُلق کو اختیار
کرتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ اس کی سرشت اور طبیعت بن جاتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکالمہ جو اشج عبد القیس کے ساتھ پیش آیا اس کی شہادت
میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

آپ نے اشج سے فرمایا تجھ میں دو ایسے خُلق موجود ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا
ہے ایک حلم اور دوسرے وقار۔ اشج نے دریافت کیا یہ دونوں خلق میرے کسب کا نتیجہ ہیں یا نہاد
و سرشت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہیں؟ آپ نے فرمایا میرے اندر خدا کی جانب سے خلقت
میں ودیعت ہیں۔ اشج نے یہ سنکر کہا، اس خدا کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا جس نے مجھ میں دو ایسے خلق
ودیعت فرمائے جو اس کو اور اس کے رسول کو محبوب ہیں۔

اس حدیث میں اشج کا "خلق" کے متعلق یہ تفصیل کرنا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کا اس تفصیل کو قبول کرتے ہوئے جواب دینا اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ خلق دونوں طرح
حاصل ہوتے ہیں، جبلّت و سرشت میں ودیعت سے بھی اور کسب و اکتساب سے بھی۔

نیز ایک دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا
اس طرح شروع فرمایا کرتے تھے۔

الٰہی مجھ کو اخلاقِ حسنہ کی راہ دکھا، اخلاقِ حسنہ تک راہبری کرنے والا تیرے سوا کوئی
دوسرا نہیں ہے۔

الٰہی مجھ کو بد اخلاقی سے بچا، اور بد اخلاقی سے بچانے والا تیرے علاوہ کوئی اور نہیں۔

اس حدیث میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب اور قدر دونوں کا ذکر نہایت خوبی سے فرمایا ہے[1]۔

اس مسئلہ میں امام راغب اصفہانی کی رائے بھی قابلِ ذکر ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

خُلق کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ وہ ایسی جبلّی (خلقی) صفت ہے جس میں کسب و اکتساب سے تبدیلی ناممکن ہے یا اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

بعض پہلی رائے کے قائل ہیں کہ وہ خلقی صفت ہے خیر ہو یا شر جس حالت پر خالقِ کائنات نے اس کی طبیعت کو ودیعت کر دیا ہے ناممکن ہے کہ اس میں تبدیلی ہو سکے۔ ایک شاعر کہتا ہے ؎

ولن یستطیع الدھر تغییر خلقہ | لئیم و لا یستطیعہ متکرم
زمانہ اس کے خلق کی تبدیلی پر ہرگز قادر نہیں ہے وہ کمینہ ہے اور وہ کریم نہیں بنایا جا سکتا

وما ھذہ الاخلاق الا غرائز | فمنھن محمود و منھا مذمم
اور یہ اخلاق تو فطری ملکات ہیں۔ بعض اُن میں سے اچھے ہیں بعض بُرے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی کچھ اسی طرف مائل نظر آتا ہے۔

من آتاہ اللہ وجہاً حسناً وخلقاً حسناً فلیشکر اللہ
جسکو اللہ تعالیٰ اچھی شکل و صورت اور اچھے اخلاق عطا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی اس آفرینش پر خدا کا شکر ادا کرے

لہٰذا جب اخلاق فطری اور خلقی صفات کا نام ہے تو بندہ کی مجال نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی صفات میں تبدیلی پیدا کر سکے۔

---

[1] ملاحظہ مدارج السالکین جلد ۲ صفحہ ۲۶۲ تا ۲۶۴ لابن القیم الجوزی

البتہ علماء کی ایک جماعت پہلی رائے کو صحیح سمجھتی ہے یعنی خُلق میں تبدیلی ممکن ہے اور ہوتی رہتی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

حسّنوا اخلاقکم — اے انسانو۔ تم اپنے اخلاق کو اچھے اخلاق بنو۔ (الحدیث)

تو اگر یہ تبدیلی انسان کے امکان میں نہ ہوتی تو آپ کس طرح اس کو اس کا مکلف بناتے، اور حکم فرماتے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اشیاءِ عالم کو دو انواع پر تقسیم فرمایا ہے۔

ایک وہ نوع جس کی تخلیق اور معاملات و اعمال میں مطلق کسی کو دخل نہ ہو، مثلاً زمین، آسمان، شکل و صورت وغیرہ۔

دوسری قسم کی تخلیق اس طرح فرمائی کہ اس کی حقیقت کو پیدا کیا اور ساتھ ہی اس میں ایک ایسی "قوت" رکھ دی جس کی تکمیل و ترقی اور تغیر و تبدل کا معاملہ انسان کے "فعل" سے متعلق کر دیا جیسے کہ گٹھلی مثلاً حق تعالیٰ نے اس کی حقیقت کو پیدا کیا اور اس میں درخت بننے کی قوت و دلیعت فرمائی۔ اور پھر انسان کے لئے یہ آسان کر دیا کہ چاہے تو وہ خدا کی مدد سے اس کو بہترین درخت بنائے اور چاہے تو اس کو سوختہ اور برباد کر دے۔

یہی حال اخلاق کا ہے انسان کی دسترس سے یہ تو باہر ہوتا ہے کہ وہ خُلق کی اصل قوت کو بدل کر اس کے خلاف دوسری چیز کو خلقت بنا دے۔ لیکن اس کو یہ مقدرت حاصل ہے کہ وہ اس کو اچھی یا بُری دونوں کیفیتوں کے ساتھ ترقی دے یا ایک کو دوسرے کی جگہ رکھ لے اور تغیر و تبدل کر دے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

قد افلح من زکّاھا وقد خاب — وہ شخص بامراد ہوا جس نے نفس کا تزکیہ

مَن دَسّٰھَا (الشمس) کیا اور وہ بلاشبہ خسارہ میں رہا جس نے اس کو خراب کیا

اور اگر انسان خُلق کے حسن و قبح، ترقی و تنزل، اور تغیر و تبدل میں بھی کسب و اکتساب کا دخل نہ رکھتا ہوتا تو وعظ و پند، وعد و وعید، اور امر و نہی سب باطل اور بیکار ہو جاتے، اور کسی طرح بھی عقل اُس کو جائز نہ رکھتی کہ انسان سے کہا جائے کہ تو نے یہ کیوں کیا؟ اور یہ کیوں نہ کیا؟ اور جبکہ انسان سے یہ سب کچھ متعلق ہے تو خلق کی تبدیلی کا امکان اور وقوع بھی صحیح ہے۔ بلکہ یہ چیز تو ہم بعض حیوانوں تک میں موجود پاتے ہیں۔ مثلاً ایک وحشی جنگلی جانور بعض مرتبہ انسان سے مانوس ہو جاتا بلکہ انسانوں کی سی عادات و خصائل اختیار کر لیتا ہے۔

البتہ طبائع کے اعتبار سے انسانوں کے مختلف درجات ہیں بعض کی طبیعت میں قبولیت کا مادہ تیز ہوتا ہے اور بعض میں سُست، اور بعض میں درمیانی، لیکن قبولیت کا اثر چاہے بہت ہی تھوڑا کیوں نہ ہو سب طبیعتوں میں ہوتا ضرور ہے۔

محاکمہ | جن علماء نے خُلق میں تبدیلی کا انکار کیا ہے وہ بھی صحیح کہتے ہیں اس لئے کہ انکی مراد یہ ہے کہ نفسِ قوت میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ انسان اگر یہ چاہے کہ گٹھلی کی حقیقت بدل کر اُس کو سیب بنا دے تو یہ ناممکن ہے۔ اور جو علماء تبدیلی کو تسلیم کرتے ہیں اُن کا مقصد یہ ہے کہ وہ "قوت" جب خارج میں وجود پذیر ہوتی ہے تو اُس میں صحت و فساد، ترقی و تنزل، تغیر و تبدل، سب ممکن ہے اور اُسی طرح ہوتا رہتا ہے جس طرح بیج یا گٹھلی کو درخت بھی بنایا جا سکتا ہے اور اُس کو سڑا کر برباد بھی کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ان ہر دو آراء کا اختلاف دو جُدا جُدا فکر و نظر کا اختلاف ہے اور چونکہ مابہ النزاع دونوں کے درمیان ایک شے نہیں ہے اس لئے اس کو حقیقی اختلاف نہیں کہا جا سکتا۔[1]

اور یہ بھی واضح رہے کہ خلقی "قوی اخلاق" میں سب سے زیادہ اصلاح طلب قوت

شہویہ ہے اور اس کی اصلاح نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اس لئے کہ فطری و جبلی قوتوں میں سے یہ قوت وجود میں بھی مقدم ہے اور انسان پر اس کا قبضہ بھی دوسری قوتوں سے زیادہ ہے اور یہ نہ صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے بلکہ حیوانات اور نباتات تک میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کے بعد قوت حمیت، پھر قوتِ فکر، قوتِ نطق اور قوتِ تمیز عالم وجود میں آتی ہیں

پس انسان، حیوانات اور نباتات وغیرہ سے اُس وقت تک ممتاز نہیں ہو سکتا جب تک اس کو مقہور و مغلوب نہ بنا دے۔ اس لئے کہ اگر یہ پست اور مغلوب نہ ہو تو پھر انسان، خسارہ، مضرت، اور دھوکے میں پڑ کر دنیوی اور دینی دونوں قسم کی سعادت سے محروم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو مغلوب کر لیتا ہے تو پھر ایک طینت باخیر بلکہ ربانی بن جاتا ہے اس کی حاجات کم ہو جاتی ہیں، دوسروں سے مستغنی ہو جاتا ہے، اپنے قبضہ کی چیز دنیا میں سخاوت کرتا، اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں حسنِ عمل کا خوگر بن جاتا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ قوتِ شہویہ اس قدر غلیظ اور گندہ ہے تو انسان کو اس کے پیچھے میں پھنسانے سے خدائے تعالیٰ کی کیا حکمت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ "قوت" اپنی حقیقت کے اعتبار سے بری نہیں ہے بلکہ اس کی برائی جب بروئے کار آتی ہے کہ وہ حد سے تجاوز کر جائے اور اُس کو اُس حد تک مطلق العنان چھوڑ دیا جائے کہ وہ تمام قوتوں پر مسلط اور غالب ہو جائے۔

اور اگر اُس کی تہذیب و تادیب کی جائے اور حدِ اعتدال سے آگے نہ بڑھنے دیا جائے تو پھر یہی قوت "سعادت" اور ربِ العزت کے انوار سے فیضیاب ہونے کا ذریعہ ثابت ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ اس قوت کا وجود ہی فطرتِ انسانی سے معدوم کر دیا گیا ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ دینی و دنیوی سعادتوں، اُخروی نجات سرمدی، اور مثلِ اعلیٰ تک

اُسکی رسائی بھی ناممکن ہے اس لئے کہ آخرت کا حصول، عبادت کے بغیر ناممکن اور عبادت دنیوی زندگی کے بغیر محال، اور زندگی حفاظتِ جسم و بدن کے بغیر معلوم؟ اور حفاظتِ بدن صرف شدہ حیات کے بدل کے بغیر ناممکن اور یہ بدل غذاؤں کے استعمال کے بغیر محال، اور غذا کا استعمال قوت شہویہ (ارادیہ) کے بغیر باطل تو اب اس قوت کا نفسِ وجود ضروری اور مرغوب ہے نہ کہ ہر حیثیت سے مذموم و معیوب، اس لئے حکمتِ الٰہیہ نے اس کو وجود بخشا، اور انسان کو اس کے وجود سے زینت دی چنانچہ ارشاد باری ہے۔

زُیّن للناس حب الشھوات — انسانوں کو عورتوں اور اولاد کی خواہشات

من النساء والبنین (آل عمران) — کی محبت سے مزین کر دیا گیا ہے۔

قوت شہویہ کی مثال اُس دشمن کی سی ہے کہ بعض حیثیات سے اُس سے نقصان کا خوف ہو اور بعض سے نفع و فائدہ کی اُمید، اور بہر حال اُس کی مدد سے چارہ نہ ہو۔

پس عقلمند کا کام یہ ہے کہ اُس سے نفع اُٹھالے اور اس حیثیت کے علاوہ باقی صورتوں میں نہ اُس پر بھروسہ کرے اور نہ اُس سے کسی قسم کا ارتباط رکھے[1]۔

خُلق کو عادت بنانے کے اقسام | خُلق اگر خلقی ہے تو اس کو اختیار کرنے کے لئے باہر سے کسی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے استعمال میں طبیعت کو راحت و نشاط حاصل ہوتا ہے اور اگر کسی خُلق کو کسب و اکتساب کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اُس میں تخلق کی ضرورت ہوگی یعنی اُس کو اپنے اکتسابی قویٰ کو صرف کرنا پڑے گا، طبیعت پر بوجھ ڈالنا ہوگا، اور خارج سے اُس کے لئے تحریکات کو حاصل کرنا ہوگا تب وہ خلقی اور عادی صفات کی حیثیت اختیار کر سکے گا۔

---

[1] قوت شہویہ کو پست کرنے کے یہی معنی ہیں ورنہ فنا کرنا ناممکن ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ (الذریعہ صفحہ ۳۰)

اس تخلق کی دو قسمیں ہیں محمود اور مذموم، اگر ریاضات ومجاہدات اور مسلسل مشق کے بعد کسی خلق کو صاحبِ خلق اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کو برمحل، اور حسب ضرورت استعمال کرے گا تو وہ محمود ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن تستطیع الخلق الا تخلقا

اور تو خلق کا خوگر جن کر ہی اپنے اندر اسے پائدار بنا سکتا ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

ما العلم الا بالتعلم وما الخلق الا بالتخلق — علم سیکھنے ہی سے آتا ہے اور خلق خوگر ہونے سے ہی خلق بنتا ہے۔

اور اگر اس کے حصول کا مقصد نمائش ونمود، اور اسمیں شہرت واعلان کی غرض مضمر ہو تو اس کا نام ریا، تصنع، اور شہرت پسندی ہے اور یہ مذموم ہے، کیونکہ اس سے متصف انسان کو ہر وقت یہی فکر دامنگیر رہتی ہے کہ کسی طرح اس کی اس صفت کا اعلان، اور اس کی شہرت عام ہو چنانچہ اخلاق کی کتاب "کلیلہ دمنہ" میں ہے۔

"بناوٹی خلق رکھنے والے کو تم جس قدر تیر کی طرح سیدھا کرنا چاہو گے اسی قدر وہ اور کج ہوتا جائے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی طرح کے تخلق کے متعلق فرماتے ہیں۔

من تخلق للناس بغیر ما فیہ فضحہ اللہ عزوجل — جو شخص اپنے اندر ایسی صفتِ خلق کو بناوٹ کرکے رکھتا ہے جو واقعی اُس میں موجود نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اُسکو رسوا کرکے چھوڑے گا۔

ایسے شہرت پسند ریاکار کی مثال اُس زخم کی سی ہے جو باوجود حقیقی طور پر مندمل نہ ہونے کے

متبدل نظر آنے لگتا ہے اور اُس سے اوپر جسم کی طرح کھال آجاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ زخم کبھی اچھا نہیں کہا جا سکتا اور ضرور ایک روز رِسیگا اور پھر زخم بن جائے گا۔

یا وہ اُس مفلوج عضو کی طرح ہے جس کی حرکت بالکل عضو کے اختیار سے باہر ہو جاتی ہے اور اگر وہ انتہائی جدوجہد کے بعد اُس کو ایک جانب کو حرکت دینا چاہتا ہے تو عضو اُس کے خلاف جانب کو حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ظالم، ریاکار، اور بیہودہ شخص اپنے ان اوصاف کو بہ تکلف پوشیدہ بھی رکھنا چاہے، اور عادل، سنجیدہ، اور باوقار ظاہر کرنے کی سعی بھی کرے تو زیادہ مدت تک ایسا نہیں کر سکتا اور اُس کے "قویٰ" ضرور اس کی مخالفت کریں گے اور آخر اصلی رنگ ظاہر ہو کر رہے گا۔

اس کی مذمت میں یہ ارشاد نبوی ہے۔

المتشبع بما ليس عنده كلابس ثوبي زور — اُس شہرت پسند ریاکار کی مثال جس میں شہرت کی صفات واقعی نہ ہوں اُس جیسی ہے جو جھوٹ کے دو کپڑے پہنے ہوئے ہو

یعنی یہ شخص دونوں طرح کے جھوٹ کا مرتکب ہوتا ہے قول کا بھی اور فعل کا بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ۝ — ان میں اکثر ایمان باللہ کے ظاہر کرنے والے دراصل اب بھی مشرک ہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان ہی کے لئے فرمایا ہے۔

الشرك اخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء — جو چیونٹی شب تاریک میں ایک چکنے پتھر پر چل رہی ہو اور اسکی چاپ [illegible]

یعنی شرک کی تباہ کاریاں اس قدر ہولناک اور باریک ہیں کہ بسا اوقات انسان ظاہر ہی نظروں میں نیک اعمال کرتا ہوتا ہے مگر شرک کا کوئی نہ کوئی شائبہ اس کے اندر اسی طرح پوشیدہ رہتا ہے کہ وہ خود بھی عبرت نگاہ بنے بغیر اس کا احساس نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے اس کا احساس کر سکیں۔ اور ریاء کی بدترین قسم "دینی نفاق" ہے۔ اور اس کی بھی سب سے زیادہ قبیح قسم "اعتقادی نفاق" ہے۔ یعنی زبان اور اعمال سے تمام اسلامی احکامات کی بجا آوری کے باوجود "دل میں انکار" قائم رہے۔

اس لئے شریعت کی نگاہ میں یہ سب سے بڑا جرم قرار پایا اور اس کی سزا بھی اسی طرح بہت سخت تجویز کی گئی۔

ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار	بلاشبہ منافقین "جہنم" کے سب سے نچلے درجہ (طبقہ) میں رکھے جائیں گے۔[1]

بہرحال نفاق ایک بدترین خلق ہے جو انسان کی دنیوی اور دینی دونوں زندگیوں کی تباہ کاری کا علمبردار رہتا ہے۔

اخلاق کا تعلق | درحقیقت حسن اخلاق کا تعلق خدائے تعالیٰ اور مخلوق خدا دونوں ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور صاحب اخلاق کہلانے کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو ان دونوں جانبوں کا پورا پورا لحاظ رکھے اور ان میں سے جس رخ میں بھی عدم اور فقدان پایا جائیگا وہ عملاً حسن اخلاق نہیں کہلایا جا سکتا، بلکہ ہر دو جوانب کی اپنی حقیقی اہمیت کے اعتبار سے مختلف تعبیروں کا مستحق قرار پائے گا۔ خدا اور مخلوق دونوں کے ساتھ حسن اخلاق کا مدار صرف دو حرفوں پر ہے جن کو عجیب و غریب حسن تعبیر کے ساتھ شیخ الصوفیہ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ادا فرمایا ہے فرماتے ہیں۔

---

[1] الذریعۃ الی مکارم الشریعۃ امام راغب صفحہ ۲۴۲ و ۲۴۳

کُنْ مع الحق بلا خَلْق، ومع الخَلْق — حق کیسا تھ اس طرح تعلق رکھو کہ مخلوق کا درمیان
بلا نفس — نہ ہو اور خدا کی مخلوق کے ساتھ اس طرح
وابستگی رکھو کہ نفس کا بیچ نہ ہو

اس قدر مختصر الفاظ میں ایسی بلند حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ رہبر راہِ طریقت اور صاحب خلقِ حسن کے لئے اس سے زیادہ بہتر راہنمائی ناممکن ہے اس لئے کہ "حسنِ خلق" جبکہ ایسی حقیقت کا نام ہے جو "حقوق و فرائض کی صحیح نگہداشت کرتی اور اُن ہی کے مقتضاء کے مطابق اعمال کی کفیل بنتی ہے" تو جب کوئی شخص اُن حقوق و فرائض کی ادا سے محروم یا قاصر رہے گا جو اُس پر خدائے تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں اور اپنے اور خدا کے درمیان مخلوقِ خدا کو لے آئیگا تو بلاشبہ وہ اس معاملہ میں "حسن خلق" سے محروم یا قاصر سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ مخلوقِ خدا کے معاملات کے درمیان اپنے نفس کو آگے لے آیا اور اُس کو ترجیح دینے لگا تو پھر وہ اس دوسرے معاملہ میں بھی "حسنِ خلق" سے درماندہ اور عاجز نظر آئے گا۔ اور کسی طرح اس صفتِ عالیہ سے متصف نہ ہو سکے گا۔

پس انسان کا فرض ہے کہ وہ خدائے تعالیٰ کے حقوق کی ادائگذاری میں کبھی مخلوقات کو درمیان نہ لائے اور مخلوقِ خدا کے ادائے حقوق و فرائض کی ذمہ داری میں کبھی اپنے نفس (خواہشاتِ نفس) کو درمیان نہ لائے تاکہ وہ "حسنِ خلق" کے دونوں پہلوؤں میں کامیاب ثابت ہو اور اخلاقِ کریمہ کا مالک بن سکے۔

مثلِ اعلےٰ

ابن مسکویہ کا نظریہ ابن مسکویہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمۂ اخلاق کی طرح سعادت کے آخری اور انتہائی درجہ کا نام "مثلِ اعلیٰ" ہے۔ انسان جب اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو خود اپنی ذات پر غبطہ اور رشک کرنے لگتا ہے۔ اس لئے کہ وہ عالم قدس کی قربت کی وجہ سے ان تمام امور کا عینی مشاہدہ کرتا ہے جن میں تغیر و تبدل، اور ادل بدل کی گنجائش ہی نہیں ہے اور اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ پھر اس میں غلطی اور خطا کا امکان باقی نہیں رہتا، اور نہ فساد و تزلزل کا اس میں کوئی گذر ہو سکتا ہے اور وہ صاف محسوس کرتا ہے کہ وہ دنیا کے وجود سے عالم آخرت کے وجود کی جانب کمال کے ساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس عالم میں پہنچکر کمال کی تمام غایات کو حاصل کرے گا، پس اس کی حالت اس رہرو کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے وطن مالوف کی طرف جانی پہچانی راہ پر چل رہا ہو اور اس یقین کے ساتھ چل رہا ہو کہ وہ جاتے ہی اپنے اہل و عیال میں پہنچکر خوش عیشی اور راحت و مسرت کی زندگی حاصل کرے گا[1]۔

مثلِ اعلیٰ تک پہنچنے والا یہ شخص اگر اس منزلِ سعادت کو طے کر چکا ہے یا طے کرنے کے قریب آجاتا ہے تو اس کے نفس میں نشاط، اطمینان اور بے پناہ جذبۂ یقین کی رو دوڑ جاتی ہے۔

انسان کو یقین اور خود اعتمادی کا یہ درجہ خبر اور حکایت سے پیدا ہونا ناممکن تھا یہ تو جب ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدہ اور معائنہ کے درجہ تک پہنچ جائے اور سکونِ قلب اس وقت تک ناممکن ہے جب تک انسان حقیقتِ حال سے آگاہ نہ ہو جائے[2]۔

---

[1] سطور گذشتہ میں ذکر کردہ حقیقت کو فراموش نہ کر دینا چاہیے کہ مثلِ اعلیٰ دو ہیں، ایک ہر شخص کی اپنی مثلِ اعلیٰ اور دوسری حقیقی مثلِ اعلیٰ یہاں حقیقی مثلِ اعلیٰ کی بحث ہے [illegible] ملاحظہ ہو صفحہ [illegible] تاریخ فلاسفۃ الاسلام [illegible]

مثلِ اعلیٰ کے درجات لیکن یہ واضح رہے کہ اس مقصدِ عظمیٰ کے حصول میں بھی سالکوں کے مدرجات مختلف ہیں اس اہم اور مشکل مسئلہ کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایک شے کو چند آدمی دیکھ رہے ہیں، لیکن بعض کی نگاہ دور بین ہے اور بعض کی نزدیک بین اور بعض نزدیک سے دیکھنے ہوئے بھی ضعفِ بصارت کی وجہ سے اس طرح دیکھتے ہیں گویا پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں تو باوجود عینی مشاہدہ کے ان سب کے مشاہدوں کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح جن اشخاص کو "مثلِ اعلیٰ" کی یہ سعادت حاصل ہے اور وہ انوار وفیوض کی روشنی سے بہرہ مند ہیں اگرچہ قلبی مشاہدہ کے اعتبار سے مساوی ہیں تاہم مشاہدہ کے درجات اور طبقات کے لحاظ سے اُن میں بھی تفاوتِ مراتب پایا جاتا ہے۔ سو اگر ایک کو اس کے ادنیٰ درجہ تک رسائی ہے تو دوسرے کو متوسط درجہ تک اور تیسرے کو اعلیٰ درجہ کا حصّہ مقسوم ہوا ہے۔

البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ مادّی مشاہدہ میں کمزور بصارت رکھنے والا جس قدر کسی شے کو دیکھنے اور تحقیق کرنے کے درپے ہوگا اُس کی بینائی میں ضعف اور تکان زیادہ پیدا ہوگا لیکن سعادت سے پیدا شدہ یہ مشاہدہ جتنا زیادہ تحقیق، جستجو، اور باریک بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اسی قدر اُس کے انجلاء، روشنی، اور سرعتِ ادراک میں ترقی ہوتی جاتی ہے اور یہ ادراک اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ کل جس چیز کو وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ نہ ادراک میں آسکتی ہے اور نہ سمجھی جا سکتی ہے اُس کا آج ادراک بھی کرنے لگتا ہے اور وہ معقول بھی نظر آنے لگتی ہے۔[1]

(بقیہ نوٹ صفحہ ۵۴۳) نیز صوفیا اور اہل علم کے نزدیک یقین کے تین درجے ہیں، علم الیقین، عین الیقین، اور حق الیقین یقین کا یہ آخری درجہ ہی ہے جس کی جانب ابن مسکویہ اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت ابراہیم کے ارشاد ولکن لیطمئن قلبی میں اسی مشاہدۂ یقین کے ذریعہ اطمینان حاصل کرنا مقصود تھا۔

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام صفحہ ۱۴۱

علامہ قاسم کی عجیب غریب مثال | حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ نے ان اختلاف درجات کی ایک نہایت لطیف مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک سائل کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں

تم سامنے کی دیوار کا مشاہدہ کر رہے ہو بتاؤ اس کا فاصلہ ہم سے کس قدر ہے جو فاصلہ بھی بیان کرو گے تخمینی ہوگا اور عموماً اصل فاصلہ سے قدرے کم و بیش۔ لیکن اگر تم اس فاصلہ کو مساحت کے ذریعہ پیمائش کر لو تو پھر تمہارا جواب تخمینی نہیں بلکہ یقینی ہوگا، نیز یہ بھی دھیان رکھو کہ تخمینی جواب دینے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں ایک روشن بینائی کے مالک اور دوسرے کمزور بینائی کے۔ اور ضروری ہے کہ ان دونوں کے تخمینہ میں اکثر تفاوت رہے اسی طرح روحانیات اور عالم قدس کے مشاہدہ کا حال ہے یقینی مشاہدہ جس میں کسی قسم کا بھی فرق آنا ناممکن، اور امر محال ہے نبی اور رسول کا مشاہدہ ہے۔ اور تخمینی مشاہدہ خدا کے برگزیدہ اور صاف دل اہل اللہ کا مشاہدہ ہے جو اپنے حالات کے اعتبار سے (مثل اعلیٰ کا) جو درجہ رکھتے ہیں عالم قدس کے مشاہدات میں بھی اس کے مناسب درجہ پاتے ہیں[1]۔ یہاں حقیقت کا تو مشاہدہ ضرور ہو جاتا ہے مگر کبھی کبھی مشاہدہ کی غلطی بھی سامنے آجاتی ہے۔

امام راغب کا نظریہ | اور امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں۔

تمام نفسانی فضائل دو قسم پر ہیں۔ نظری اور عملی اور ان دونوں قسموں کا حصول دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ انسانی اور بشری ہے یعنی انسان حصول فضائل میں مزاولت، ممارست اور طویل زمانہ تک خوگر ہونے کا محتاج رہتا ہے اور آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ

---

[1] مؤلف نے اس مضمون کو امیر شاہ خاں صاحب مرحوم کی زبان سے خود سنا تھا۔ یہ بزرگ علامہ محمد قاسمؒ کی علمی صحبتوں میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے اور ان کے خادم خاص تھے۔

اس بارہ میں قوت پیدا کرنا چاہتا ہے اسلئے افرادِ انسانی ان کیفیات میں ذکاوت، عادت، اور اختلافِ طبع کے لحاظ سے مختلف درجات پاتے ہیں۔

دوسرا طریقہ فضل اور عطیۂ الٰہی کا ہے۔ یعنی انسان کسی بشر کی امداد کے بغیر ہی علم و عمل میں کامل و مکمل پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کہ خدائے برتر کا فضل بغیر کسی خارجی اعانت کے ان کو علوم و معارف کا حامل بنا دیتا ہے اور جہاں تک حکماء و عقلاء کی رسائی ناممکن ہے وہاں تک اُن کی رسائی ہو جاتی ہے۔

بعض حکماء کا یہ بھی خیال ہے کہ حصولِ معارف کا یہ طریقہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ بھی بعض انسانوں کو حاصل ہو جاتا ہے "اگرچہ وہ انبیاء علیہم السلام کے درجاتِ عالیہ تک نہیں پہنچ سکتے" پھر معارف و علوم اخلاقیہ کا دوسرا موجو گرنہ ہے اور تیسری اسباب کے ذریعہ عادی ہونے سے حاصل ہوتا ہے کبھی تو انسانوں میں طبعی طور پر موجود ہوتا ہے مثلاً ایک بچہ بغیر کسی معلم و استاذ کے شیریں گفتار، سخی اور بہادر نظر آتا ہے اور آہستہ آہستہ اُس میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ یا اُس کے برعکس اوصاف کا حامل ہوتا، اور درجہ بدرجہ پستی کی جانب بڑھتا جاتا ہے اور کبھی تعلیم و تعلّم کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔

پس جو شخص فطرت، عادت، اور تعلیم، تینوں حیثیات سے صاحبِ فضیلت ہے وہ "کامل الفضیلت" ہے اور مثلِ اعلیٰ تک رسا، اور جو شخص ان تینوں اعتبارات سے صاحبِ رذیلہ ہے وہ "کامل الرذالت" ہے اور مثلِ اعلیٰ کی ضد کا حامل اور باقی انسان ان ہر دو جانب کی مقدارِ فضیلت و رذیلہ کے لحاظ سے متوسط درجاتِ زندگی کے مالک ہیں[1]۔

---

[1] الذریعۃ الی مکارم الشریعۃ صفحہ ۳۳

اخلاق میں ترقی اور منزلِ اعلیٰ تک رسائی

انسان نفسانی افعال میں سے جس قسم کے افعال اختیار کر لیتا ہے اسی قسم کی اس میں ترقی اور اضافہ بھی کرتا رہتا ہے خیر ہوں تو خیر میں اضافہ ہوگا اور اگر وہ افعال شر ہوں تو شر میں اضافہ ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے چھوٹے کام بڑے بڑے کاموں کا باعث بن جاتے ہیں اور بڑے بڑے کام ترقی پا کر زیادہ سے زیادہ قابلِ توصیف یا قابلِ مذمت ہو جایا کرتے ہیں۔

حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

"انسان کے دل میں "ایمان" شروع میں ایک سپید نقطہ کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور جوں جوں ایمان میں ترقی ہوتی ہے سپید نقطہ آہستہ آہستہ پھیلتا جاتا ہے اور جب وہ کامل الایمان ہو جاتا ہے تو تمام قلب نورانی اور روشن بن جاتا ہے اور نفاق، ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور جب جب نفاق میں اضافہ ہوتا ہے تب قلب سیاہی بڑھتی جاتی ہے اور جب وہ منافق کامل ہو جاتا ہے تو تمام قلب سیاہ اور تاریک ہو جاتا ہے"

نیز انسان "فضیلت" میں چار درجات کی بدولت کمال پاتا ہے اور چار درجات کی بدولت رذیلت میں کامل بنتا ہے اور ان درجاتِ فضائل میں سے دو کا تعلق اعتقاد سے ہے اور دو کا عمل سے

اعتقادی فضائل میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح الاعتقاد ہو اور دوسرے یہ کہ اس کا اعتقاد ایسے یقینی، صاف، اور روشن دلائل و براہین پر قائم ہو کہ جس میں شک و شبہ اور اضطراب و تردد کا مطلق گذر نہ ہو سکے اور عملی فضائل میں سے ایک یہ کہ بری عادات کو اس طرح ترک کر دے کہ اس کی جبلت و طبیعت اس سے متنفر ہو جائے، اور ان کو قبیح سمجھنے لگے اور دوسرے یہ کہ وہ رذائل سے اس لئے پرہیز کرنے لگے کہ اس کی منزلِ مقصود حق تعالیٰ تک رسائی ہے یہاں تک کہ نیک خصائل کا فطری طریق پر عادی ہو جائے اور ان کے اثرات اور ان کی لذات اپنے اندر محسوس

کرنے لگے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے۔

قُرَّۃُ عَینِی فِی الصَّلٰوۃ — میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے۔

اسی طرح بداخلاقی کے انتہائی درجات میں سے دو درجے اعتقاد سے متعلق ہیں ایک یہ کہ علوم حقیقیہ کا کوئی اعتقاد ہی قلب میں موجود نہ ہو اور وہ بالکل غافل اور جاہل ہو اور دوسرے یہ کہ اعتقادات فاسدہ میں ملوث ہو اسی طرح دو درجے عمل سے متعلق ہیں ایک یہ کہ نیک اعمال کا کسی حال میں عامل نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بری خصائل کا مستقل عادی ہو۔

اور فضائل کے سب سے بلند درجہ (مثل اعلیٰ) پر جو شخص قائم ہے اس کے لئے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰہُ صَدْرَہٗ لِلْاِسْلَامِ — بھلا جس کا سینہ اللہ نے دین اسلام کے واسطے
فَھُوَ عَلٰی نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّہٖ (زمر) — کھول دیا ہو تو وہ اپنے پروردگار کے نور پر قائم ہو

اور اسی طرح رذائل کے سب سے پست درجہ کا جو شخص عامل ہے اس کے لئے یوں ارشاد ہے۔

اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ لَعَنَھُمُ اللّٰہُ فَاَصَمَّھُمْ — یہی وہ لوگ ہیں جو خدا کی پھٹکار ہیں ہیں
وَاَعْمٰٓی اَبْصَارَھُمْ (محمد) — پس انکو اپنی نیک استعداد کو تباہ و برباد
کر ڈالنے کی وجہ سے) اس نے کانوں کا بہرا
اور آنکھوں کا اندھا بنا دیا ہے

یعنی پیہم سرکشی، بغاوت، اور ناہنجاریوں نے ان کو اس درجہ برباد کر دیا کہ ان کے سبب سے وہ خدا کی لعنت اور اسکے اثرات یعنی گوش حق نیوش سے بہرہ ہو جانے اور چشم بینا سے اندھا بن جانے میں مبتلا ہو گیا ہے۔

فضائل و رذائل کے ان درجات کی ترقی و تنزل کے استعمال میں علماء اخلاق تعبیری کمی بھی کرتے ہیں

مثلاً سخاوت کا ابتدائی درجہ کسی کو حاصل ہے تو اُس کو فرزندِ سخاوت کہیں گے اور اسی طرح بخل میں فرزندِ بخل سے پکاریں گے۔

اور اگر درمیانی درجات تک پہنچا ہے تو صاحبِ سخاوت اور صاحبِ بخل کہلائے گا یا اخ الفضل اور اخ البخل پکارا جائیگا اور اگر درجاتِ کمال تک پہنچ گیا ہے تو پھر رب اور سید کہا جائے گا مثلاً ربّ الفضل، رب السخاء، سیدُ النعمت یا ربّ البخل، ربّ الحسد، یا سید الفقر۔

اہلِ حق کو ان ہی اصطلاحی تعبیرات کی بنا پر "ربّانی" کہا جاتا ہے[1]۔

مثلِ اعلیٰ صوفیاء کی نظر میں | صاحبِ منازل فرماتے ہیں کہ "علم اخلاق" اور "علم تصوف" ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، اور وہ حقیقت صرف ان دو باتوں میں مختصر ہے۔

(۱) ہر ایک کے ساتھ بھلائی کرنا۔ (۲) کسی کو دُکھ نہ پہنچانا۔

اس اعتبار سے "خُلق" کے تین درجات ہیں۔

(۱) یہ کہ "انسان" کو مخلوقِ خدا کے صحیح مقام کی معرفت حاصل ہو جائے اور اُس پر یہ حقیقت آشکارا ہو جائے کہ تمام مخلوق تو اپنی فطرت میں جکڑی ہوئی اور مختلف قوتوں میں بندھی ہوئی ایک بالادست یدِ قدرت (حضرت الٰہیہ) کے احکام کے زیرِ فرمان قائم و ثابت ہے اور جب اُس کو یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے تب اس کیفیت کی بدولت تین انواعِ خیر عالمِ وجود میں آ جاتی ہیں۔

(أ) تمام مخلوق اُس "انسان" سے امن و سلامتی میں رہیگی حتیٰ کہ کتّا جیسے جانور بھی۔

(ب) مخلوقِ خدا کو اس سے محبت و عشق پیدا ہو جائیگا اور یہ ان سے محبت کرنے لگیگا۔

(ج) وہ خدمتِ خلق کے ذریعہ مخلوقِ خدا کی فلاح و نجات تک کا باعث بن سکے گا۔

(۲) یہ کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ انسان کا معاملہ صحیح ہو یعنی انسان اپنے ہر عمل سے متعلق

---

[1] الذریعہ صفحہ ۴ و ۴۴

یہ یقین کرے کہ جبکہ میں فانی ہوں تو میرے تمام بہتر سے بہتر اعمال بھی نقص سے خالی نہیں ہیں۔

اور اس لئے میرا فرض ہے کہ میں حقوق و فرائض میں کوتاہی کیلئے ہر وقت درگاہ الٰہی میں عذر خواہ" اور اُس درگاہ سے جو کچھ حاصل ہو اس پر شکر گذار رہوں، اور اس طرح اُس کا حقیقی وفادار ثابت ہوں۔

(۴) یہ کہ اپنی تمام زندگی کو بداخلاقیوں کی کدورت و نجاست سے پاک کرکے "اخلاقِ حسنہ" کا خوگر بنے، اور اپنے نفس کو اُن کا عادی بنا لے، حتیٰ کہ اُس کے اعمال کی منتہائے نظر صرف "رضائے الٰہی" اور ادائے فرض ہو رہ جائے اور مخلوق کی رضا و نارضا سے بالاتر ہو کر "حضرتِ حق" میں جمعیت خاطر کے ساتھ محو ہو جائے اور وحدتِ الٰہی میں غرق ہو کر تمام کائنات سے بے پرواہ بن جائے اصطلاح صوفیہ میں اس مقام کا نام "حضرتِ جمع" ہے اور یہ عطیۂ الٰہی ہے جو اُس کو موہبت و فضل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور ایسے شخص پر فضل و کرم الٰہی کی ہر وقت بارش ہوتی رہتی ہے اور یہی سب سے بلند مقام (مثلِ اعلیٰ) ہے[1]۔

روح و نفس

"سعادت" کی بحث میں روح اور نفس کا بار بار تذکرہ آیا ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق اخلاق کے ساتھ بہت زیادہ ہے اس لئے مناسب ہے کہ علماءِ اخلاق اور علماءِ تصوف نے ان کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے مختصر طور پر اُس کا ذکر کر دیا جائے۔

حقیقتِ رُوح | یہود کی تلقین سے مشرکین مکہ نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "روح" ....

---

[1] مختصر از مدارج ج ۲ صفحہ ۱۰۴ تا ۱۰۳ از شیخ الاسلام عبداللہ بن محمد بن علی ابواسمٰعیل الانصاری الہروی الحنبلی المتوفی

کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا۔

یسئلونك عن الروح قل الروح	(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے
من امر ربی وما اوتیتم من العلم	روح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ
الا قلیلا ۰ (اسراء)	کہہ دیجئے کہ وہ میرے پروردگار کے امر
	میں سے ہے۔ اور تمہیں (اسرار کائنات
	کا) علم جو کچھ دیا گیا ہے وہ بہت تھوڑا
	ہے اور اس سے زیادہ تم نہیں پا سکتے:

مشرکین کو جس انداز میں قرآن عزیز نے جواب دیا اُس کے پیشِ نظر بعض علماءِ اسلام کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ روح کی حقیقت سے کوئی ہستی آگاہ نہیں ہو سکتی۔ اور قرآن عزیز میں جس قدر مذکور ہے حق تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی کو اس کا علم نہیں بخشا۔

مگر علماء محققین کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جواب مخاطب کی صلاحیت و استعداد اور فہم کے مناسب حکیمانہ اصول پر مبنی ہے ان کو اس حقیقت سے روشناس کرانا ہے کہ اس معاملہ کے متعلق تمہارے علم کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ کا حکم کار فرما ہے اس سے زیادہ تم نہیں جان سکتے اور نہ تم کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے اس لئے کہ تمہارے فہم و علم کا منتہائے نظر محسوسات ہیں جو تمہارے حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ ادراک کئے جاتے ہیں۔ اس سے آگے تمہارے علم و ادراک کی منزل ہی نہیں ہے، جب تم کائنات کے تمام محسوسات کا ادراک کرنے سے بھی قاصر و عاجز ہو تو کسی شئے کی اصل حقیقت کا ادراک تم کیا کر سکو گے۔ اور اُس میں بھی اس حقیقت کا ادراک جو محسوسات کے عالم سے پرے کی چیز ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ جو مستغرقِ طلب اور اخلاقِ عالیہ سے مزین ہیں

اور ان وسائل کے ذریعہ قربتِ الٰہی سے بہرہ ور ہوتے ہیں وہ بھی اس کی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے
نہیں بلکہ موہبتِ الٰہی ان کو بھی اصل حقیقت کا علم عطا کرتی ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
علیہ فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "ویسئلونک عن الروح" (الآیہ) تو معلوم رہے
کہ یہود اور دوسرے سوال کرنے والوں (مشرکین) کے جواب میں (بمقتضائے مصلحت)
فرمایا گیا ہے اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ امتِ مرحومہ کا کوئی فرد بھی روح کی حقیقت
سے آگاہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے۔
حقیقت میں یہ قاعدہ ہی غلط ہے کہ "شریعت" نے جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی
ہو اس کا علم اور اس کی معرفت ناممکن ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات شریعت کسی
شے کی حقیقت بیان کرنے سے بدیں وجہ خاموش رہتی ہے کہ اس کی معرفت اس قدر
دقیق اور مشکل ہوتی ہے کہ خاص خاص افرادِ امت کے علاوہ عوام اور جمہور اس
کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔[1]

شاہ ولی اللہ سے قبل حافظ ابن قیمؒ امام غزالیؒ اور عارف رومیؒ جیسے محقق علماء و صوفیاء
نے بھی اسی نظریہ کو صحیح تسلیم کیا ہے اور روح کی حقیقت پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور
محدث ابن قیمؒ نے تو "کتاب الروح" کے نام سے ایک مستقل کتاب اسی موضوع پر لکھی ہے۔
غرض "حقیقتِ روح" کا مسئلہ فلاسفہ اور حکماءِ اسلام کے درمیان معرکۃ الآراء رہا ہے
اور اس جولانگاہ میں متکلمین، صوفیاء، اور فلاسفہ کی جماعتوں نے کافی تگ و دو کی ہے۔

فلاسفہ کی رائے | روح کے متعلق فلاسفہ اور اطباء نے جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد ۱ صفحہ ۱۸

جاندار جسم میں غذا کے استعمال سے مختلف درجات ہضم کے بعد قلب میں نہایت لطیف بخارات جمع ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہی مبدء حیات بن کر جسم کی زندگی کا سبب ہوتے ہیں اور اسی کا نام "روح" (روح حیوانی) ہے اس سے الگ کوئی اور شے نہیں ہے جو اس نام سے موسوم ہو سکے پس "روح حیات" کا یہ سلسلہ جب بند ہو جاتا ہے تو "موت" طاری ہو جاتی ہے اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں مر گیا اور اس میں روح باقی نہیں رہی اور ارسطو نے اپنی کتاب "اثولوجیا" میں یہ تصریح کی ہے۔

فان اصحاب فیثاغورس زعموا ان النفس فقالوا انها ایتلاف اجرام کایتلاف الکائن فی اوتار العود

فیثاغورس کے پیرو نفس (روح) کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ عناصر کی ترکیب سے پیدا شدہ کیفیت کا نام ہے جس طرح "عود" (عود ایک باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی باہمی مخصوص ترکیب کا نام "عود" ہے

مگر واضح رہے کہ فلسفی اطباء کی رائے سے جدا فلاسفۂ قدیم اور موجودہ علماء روحانیین روح حیوانی کے علاوہ نفس یا روح کے نام سے ایک اور حقیقت کے بھی قائل ہیں اور وہ اس کو مادہ سے مجرد شے تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم انسانی میں مادی اور حسی اجزاء کے علاوہ ایک اور حقیقت (قوت) مستور ہے جو مادی کثافتوں کی وجہ سے مستور رہتی ہے لیکن ریاضت یا کسی دوسرے طریقہ سے یا خواب کی حالت میں جبکہ حواس معطل ہو جایا کرتے ہیں اُس حقیقت کا ادراک بیدار ہو جاتا اور وہ عالم بالا کے حقائق تک سے آگاہ ہوتی اور دوسروں پر ان کا انکشاف کرتی ہے

ان آراء کے بعد اب علماء اسلام جن میں متکلمین، صوفیاء اور علماء اخلاق سب شامل ہیں کی بھی رائے سن لیجئے۔

علماءِ اسلام کا نظریہ علماءِ اسلام حقیقتِ روح کے متعلق جو رائے رکھتے ہیں اُس کا خلاصہ یہ ہے

دراصل روح ایک "لطیف جوہر" کا نام ہے جو جاندار کے بدن میں اس طرح متمکن ہو گئے ہوئے ہے کہ تمام بدن اُس کے لئے قالب کی مثال ہے اور وہ اُس سے ایک آلہ کی طرح تمام کام لیتا ہے اور یہ تمام اعمال "روح کے خواص" کہلاتے ہیں یا یوں کہیے کہ وہ ایک "لطیف جسم" ہے اور تمام بدن اُس کے لئے بمنزلہ "لباس" کے ہے اور بعض علماء نے روح اور بدن کی مثال یہ دی ہے کہ روح ایک سوار ہے اور بدن اُس کی سواری۔ غرض ان علماء کے نزدیک روح ایک مستقل لطیف جسم ہے جس کا ظاہری مظہر "بدن" ہے۔

اور اس دعوے کی دلیل وہ اس طرح دیتے ہیں۔

ہم ایک انسانی جان کو دیکھتے ہیں کہ وہ کبھی ایک بچہ ہے پھر جوان ہے پھر بوڑھا ہے اور اُس کے ان تمام تغیرات کی حالت میں وہی انسان ہے جو ابتداء وجود میں تھا۔

پس اگر روح فقط اُس مبدءِ حیات کا نام ہو جو قلب میں لطیف بخارات کے جمع ہونے سے عالمِ وجود میں آتا ہے یا اُس مزاج کا نام ہو جو عناصر کی ترکیب سے بنتا ہے تو افعال و اوصاف کے ان تغیرات کے ساتھ ہر لمحہ ایک نیا انسان، نیا انسان کہلانے کا مستحق ہوتا، کیونکہ جب "انسان" غذا کے نعم البدل کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے تو ان ہر آن بدلنے والے حالات کیفیات اور اوصاف کی بنا پر ہر لمحہ حقیقتِ انسانی کیوں نہ بدل جائے اور جبکہ ایسا نہیں ہے اور افعال و اوصاف کے ان تمام تغیرات کے باوجود وہ ہر حالت میں وہی ایک انسان ہے تو بلاشبہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان دراصل ان تغیراتِ فانیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک مستقل جسم لطیف ہے جو لڑکپن، جوانی، بڑھاپا، چھوٹائی، بڑائی، ہر حالت میں غیر متبدل طور پر موجود ہے

اور بدن کے تغیرات کے اثرات قبول کرنے کی استعداد تام رکھتا ہے اسی جوہر یا جسم لطیف کا نام روح ہے جو بدن پر موت طاری ہونے کے باوجود بھی نہیں مرتی اور اپنے افعال و خواص کے اعتبار سے یا عالم قدس سے تعلق رکھتی ہے اور یا عالم خبیث سے۔

ہم اس سے غافل نہیں ہیں کہ غذا کے نعم البدل حاصل ہونے سے ایک جاندار میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں موجودہ نشو و نما کی زبان میں ہر لمحہ اور ہر لحظہ وہ دوسری شے بنتی رہتی ہے لیکن ہمارا روئے سخن اس جانب نہیں ہے اور نہ ہم اس وقت اس قسم کے تغیر سے بحث کر رہے ہیں ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ جہاں تک بخاراتِ لطیفہ یا ترکیبِ عناصر سے پیدا شدہ مبدءِ حیات کا تعلق ہے وہ اس معنی میں تو صحیح ہے کہ انسان کی گھٹنے والی قوت کے لئے نعم البدل ہے اور مبدءِ حیات۔ لیکن وہ روح جس کا تعلق علم، ادراک اور شعور سے ہے یا یوں کہئے کہ جس کی بدولت یہ سب معرضِ وجود میں آتے ہیں اور انسان یا جاندار ان امور کے لحاظ سے ہر تغیر کے وقت ایک ہی شے کہلاتا ہے وہ کیا ہے؟ یقیناً اس کا جواب "بخاراتِ لطیفہ" یا "مزاجِ ترکیبی" نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قولِ فیصل جواب وہی "روح" ہے جو جاندار کے بدن میں جسم لطیف کی شکل میں ساری ہے جو مزاجِ ترکیبی یا لطیف بخارات سے پیدا شدہ جوہر کی طرح متغیر و متبدل نہیں ہوتی اور کیفیات میں ہر قسم کی تبدیلیوں کے باوجود اپنی حالت پر قائم و ثابت رہتی ہے[1]۔ حکماءِ یونان میں سے افلاطون کی رائے بھی یہی ہے۔ اور عارف رومی اسی حقیقت کو اس طرح ظاہر فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد با خبر از خیر و شر ‎ ‎ ‎ ‎ شاد از احسان و گریاں از ضرر

جان اور روح اسی کا نام ہے جو خیر و شر سے باخبر ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے

---

[1] مختصر اتحاف السادہ شرح احیاء العلوم للزبیدی کی جلد، صفحہ ۲۰۲ تا ۲۰۳

روح را تاثیر آگاہی بود　　　ہر کرا ایں بیش اللّٰہی بود

روح کی تاثیر ادراک ہے اس لئے جس میں یہ سب سے زیادہ بلند ہو وہ با خدا آدمی ہے

مسئلۂ روح پر اختصار و اجمال کے باوجود علامہ ابو البقاء کی وہ لطیف و دلچسپ بحث ضرور لائق مطالعہ ہے جس کو اس بحث کے محاکمہ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

محاکمہ | ابو البقاء نے "کلیات" میں بیان کیا ہے کہ فلاسفہ، اور حکماءِ اسلام و متصوفین کے اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ جب ہم "روح" کہہ کر ایک حقیقت کا کھوج لگاتے ہیں تو نتیجہ میں اس کی تین قسمیں ظاہر ہوتی ہیں روحِ حیوانی، روحِ طبعی اور روحِ انسانی - اطباء نے جس روح کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اُن لطیف بخارات کا نام ہے جو اخلاط کی بخاریت اور لطافت سے عالمِ وجود میں آتے، اور انسان کی حیات کا موجب بنتے ہیں یہ "روحِ حیوانی" ہے اور فیثاغورس اور اس کے پیرو جس کو روح کہہ رہے ہیں وہ روحِ طبعی ہے، اور حکماءِ اسلام اور صوفیاءِ کرام جس کو روح کہتے ہیں وہ "روحِ انسانی" ہے اور اعمال و اوصاف کی وہی ذمہ دار ہے، اور معاد کا عذاب و ثواب بھی اسی سے متعلق ہے، اور قرآن عزیز میں بھی اسی کو خطاب کیا گیا ہے اور وہی دراصل "انسان" ہے اور اسی کو روحِ انسانی کہا جاتا ہے[1]

نفس کی حقیقت | مشہور صوفی محی الدین ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ علماء کے درمیان یہ بحث بھی معرکۃ الآراء رہی ہے کہ روح اور نفس ایک شے کے دو نام ہیں یا دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

حق اور صحیح مذہب یہ ہے کہ روح اور نفس دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں اور ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں لیکن بعض علماء کا گمان یہ ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ حقائق ہیں پھر ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفس، بدنِ انسانی میں ایک جسم لطیف ہے جو سرتا سر ظلمت ہے

---

[1] کلیات صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۴ - یہ بحث اگرچہ طویل الذیل ہے لیکن اس جگہ طوالت کی گنجائش نہ سمجھ کر حذف کی جاتی ہے

اجزاءِ بدن میں اس طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح بادام میں روغن یا دام یا دودھ میں مسکہ،
اور بعض روح کے معنی دوسرے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ روح ، روحانی نور ہے
جو نفس کے لیے بمنزلہ آلہ کے ہے اور نفس اس حقیقت کا نام ہے جو روح کی بحث میں بیان ہو چکا
حافظ ابن قیم نے اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔
نفس اور روح کے متعلق علماء کی دو رائے ہیں ایک یہ کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے
دو نام ہیں، دوسری یہ کہ یہ دو جُدا جُدا حقیقتیں ہیں۔
ابن تیمیہ نے اکثر علماءِ محققین سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ نفس اور روح کو ایک ہی حقیقت
تسلیم کرتے ہیں، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں دونوں کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوا ہے
چنانچہ بزار نے اپنی مسند میں بسند صحیح روایت کیا ہے۔

عن أبی هریرۃ ان المؤمن ینزل	حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسلمان
به الموت ویعاین ما یعاین یود لو	کو جب موت آتی ہے اور وہ سب کچھ دیکھتا
خرجت نفسه واللہ تعالیٰ یحب	ہے جو اس کے لیے ہے تو وہ تمنا کرتا ہے کہ
لقاءه وان المؤمن لتصعد روحه	اس کی روح جلد نکل جائے اور اللہ تعالیٰ
الی السماء فتأتیه ارواح المؤمنین	اس کی ملاقات کو دوست رکھتا ہے اور
فیستخبرونه عن معارفه	مؤمن کی روح آسمان پر چڑھ جاتی ہے تو اس
من اهل الدنیا۔ (مسند بزار)	کے پاس مسلمانوں کی روحیں آتی ہیں اور
	اس سے اپنے دنیا کے شناساؤں کی بابت پوچھتی ہیں

[illegible]

[illegible]

دلیل بہت واضح ہے۔

اور ابن حبیبؒ کا گمان ہے کہ یہ دو جدا جدا حقیقتیں ہیں۔ روح تو اس جوہر کا نام ہے جو انسان میں ساری وطاری ہے اور نفس اس کا نام ہے جس کے سبب سے بدن انسانی میں ہاتھ، پیر، آنکھیں، ناک، کان، اور تمام اعضاء، عالم وجود میں آتے ہیں۔ اور لذت والم، اور مسرت ورنج، سب امور اسی کو پیش آتے ہیں وہی نیند میں پکڑ لیا جاتا ہے، وہی جسم سے نکل کر سیر کرتا ہے وہی خواب دیکھتا، اور جسم بغیر اس کے روح کی طاقت سے زندہ رہتا ہے اور انسان اس وقت تک کوئی لذت والم اور رنج ومسرت محسوس نہیں کرتا جب تک نفس لوٹ کر پھر بدن انسانی میں نہیں آجاتا اور یہ آیت ان کا مستدل ہے۔

الله يتوفى الانفس حين موتها — اللہ ہی نفس کو پورا لے لیتا ہے اسکی موت کے

والتي لم تمت في منامها — وقت اور جو نہیں مرا ہے اسکو نیند کے وقت

اور شیخ الطریقت والشریعت حضرت ابو القاسمؒ اپنے رسالہ "قشیریہ" میں فرماتے ہیں کہ صوفیاء کی اصطلاح میں نفس کے وہ معنی نہیں ہیں جو اہل لغت کے نزدیک وجود شے اور قالب سے کیے جاتے ہیں بلکہ وہ نفس اس کو کہتے ہیں جو انسان کے اوصاف واعمال کا معلول بنتا اور انکی وجہ سے وہ محمود یا مذموم کہلاتا ہے۔ اور "روح" بعض کے نزدیک تو حیات کا نام ہے اور بعض کے نزدیک جوہر ذات یا جرم لطیف کا نام جو انسان کے بدن میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ودیعت وامانت کی طرح محفوظ ہے۔ اور وہ نیند کی حالت میں کچھ وقت بدن سے منزہ ہو کر جدا ہو جاتی اور پھر واپس آجاتی ہے۔

اس تمام قیل وقال کے باوجود یہ مسلم ہے کہ "انسان" جسم اور روح کے مجموعہ کا نام ہے اور عذاب وثواب کا تعلق بھی ان ہی دونوں کے ساتھ ہے۔

علماء تحقیق کے درمیان روح کے متعلق ایک اور لطیف بات زیر بحث آئی ہے وہ یہ کہ

ارواح، اجسام سے قبل مخلوق ہوئی ہیں یا بعد میں یا ساتھ ساتھ

ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ ارواح پہلے مخلوق ہو چکی ہیں اور وہ عالم برزخ میں بغیر عناصر کے موجود ہیں اور مشیت الٰہی نے جس جسم کے لئے روح بنائی ہے وقت پر وہ اس میں داخل ہو جاتی اور اس کی موت کے بعد اپنے اصلی مقام برزخ میں واپس آجاتی ہے۔

مگر حافظ ابن قیم اس رائے کے سخت مخالف ہیں اور مدعی ہیں کہ اس قول کے لئے کتاب و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور اس روایت سے استدلال کہ

خلق اللہ الارواح قبل الاجساد بالفی عام	اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار سال پہلے پیدا کیا۔

ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس روایت کی سند مجروح اور غیر صحیح ہے۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شرع اور عقل دونوں کے اعتبار سے صحیح قول یہ ہے کہ روح اور بدن ایک ہی ساتھ مخلوق ہوتے ہیں اور فرشتہ جسم میں اس وقت روح پھونک دیتا ہے (یعنی پھونک کے ذریعہ جسم میں داخل کر دیتا ہے) جب نطفہ پر چار ماہ گذر کر پانچواں مہینہ شروع ہو جاتا ہے۔[1]

---

[1] روح سے متعلق یہ تمام مباحث ابن قیم کی کتاب الروح، عارف رومی کی مثنوی، ابن حزم کی الملل والنحل، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ اور الفوز الکبیر کے رسالہ تفسیر یہ اور السعادۃ لابن مسکویہ کے مقدمہ کے مختلف ابواب کا ماخذ ہے چونکہ یہ بحثیں دراصل علم کلام کا موضوع ہیں اس لئے ہم ان کے تمام اطراف و جوانب پر سیر حاصل بحث نہیں کر سکتے تھے۔ روح سے متعلق پہلی دو بحثوں کا علم الاخلاق پر کافی اثر پڑتا ہے البتہ تیسری بحث اس سے غیر متعلق ہے مگر لطیف اور اپنی جگہ پر ضروری بحث ہے اس لئے اس کو بھی درج کر دیا گیا۔ آیت قرآنی میں روح کو امر کیوں کہا گیا، امر و خلق میں کیا فرق ہے، ارواح کے مدارج ہیں یا نہیں، یا اور اس قسم کی تمام عمدہ مباحث کے لئے مسطورہ بالا کتب کی مراجعت ضروری ہے۔

ابن مسکویہ نفس کے تین درجہ بیان کرتے ہیں۔ نفس بہیمیہ یہ ادنیٰ درجہ ہے، نفس سبعیہ یہ متوسط درجہ ہے اور نفس ناطقہ۔ یہ اعلیٰ اور اشرف درجہ ہے

ابن قیمؒ، غزالیؒ اور عارف رومیؒ نفس کے ان درجات کی تقسیم امارہ، لوامہ، مطمئنہ کے ساتھ کرتے ہیں یعنی نفس کا میلان اگر طبیعت و بدنیہ کی جانب ہو، اور وہ لذاتِ دنیوی اور شہواتِ حسی کیجانب ترغیب دیتا ہو، اور قلب کو صفاتِ ذمیمہ اور جہات سفلیہ کی جانب کھینچتا ہو تو اسکی اس کیفیت کا نام نفس امارہ ہے اور یہ تمام اخلاق رذیلہ، افعالِ شنیعہ کا منبع اور شر و فساد کا مخزن ہے۔ اور اسی کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

ان النفس لامّارۃٌ بالسوء (یوسف) بلاشبہ نفس برائیوں کی طرف ابھارتا ہے

اور اگر نفس غفلت کے پردوں کو چاک کر کے روشنی حاصل کرلے اور بیدار ہو کر اپنی اصلاح حال کے لئے ربوبیت الٰہی اور اپنی جبلت کے درمیان کشمکش میں ہو یعنی جب کبھی اپنی تاریک جبلت کی بنا پر کوئی برائی کر بیٹھے تو نورِ ہدایت الٰہی اور تربیت ربوبیہ کے نور کی بدولت اپنے نفس کو اس حرکت پر ملامت کرے، اس سے تائب ہو اور خالق کائنات غفور الرحیم کی جانب رجوع ہو جائے تو اس کیفیت کا نام نفس لوامہ ہے۔ اسی کے بارے میں ارشادِ الٰہی ہے۔

لا اُقسم بالنفس اللوامۃ (القیامۃ) میں نفس لوامہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں۔

اور اگر نورِ الٰہی سے اس کا قلب منور رہا اور نورِ قلب سے نفس اس قدر روشن اور کامل ہو جائے کہ صفاتِ ذمیمہ سے پاک ہو کر، اخلاقِ حمیدہ اس کی طبیعت و جبلت بن جائیں اور تمام کثافتوں سے دور ہو کر قلب کی جانب اس طرح متوجہ ہو جائے کہ عالم قدس کی جانب درجہ بدرجہ ترقی کرتا جائے، طاعاتِ الٰہی میں غرق اور رفیع الدرجات کے حضور میں ساکن و مطمئن درجہ تک پہنچ جائے تو اس کا نام نفس مطمئنہ ہے۔ اسی کے لئے ارشاد باری ہے۔

یا ایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الیٰ ربک راضیۃ مرضیۃ فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی۔ (الفجر)

اے نفس مطمئن تو اپنے پروردگار کی طرف راضی خوشی اور خدا کا پسندیدہ بن کر لوٹ اور میرے بندوں کی فہرست میں داخل اور میری جنت میں آرام سے رہ۔

اخلاق اسلامی کے عملی مظاہر

یہ باب بہت وسیع ہے اور اپنی وسعت کے اعتبار سے مستقل تصنیف کا محتاج۔ نیز اس سلسلہ کی بعض جزئیات گذشتہ صفحات میں بھی زیر بحث آچکی ہیں۔ تاہم اس مقام پر بھی جستہ جستہ عملی اخلاق کے بعض ایسے حصوں کا بیان کر دینا مناسب ہے جس سے اندازہ ہو سکے کہ اس گوشہ میں بھی اسلام کی تعلیم کس قدر ہمہ گیر ہے اور عملی حیثیت سے اس اخلاق کی پہنائیاں کس حد تک وسیع اور مفید ہیں

[illegible]

فضیلت صدق امام غزالی رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

عملی فضائل میں اس فضیلت کو ایک طرح کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے کہ کائنات کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے تمام امور کا انحصار اسی فضیلت پر ہے۔

قرآن عزیز میں ہے۔

رجال صدقوا ما عاھدوا اللہ علیہ (احزاب)

بعض وہ انسان ہیں جنہوں نے اس عہد کو جو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے کیا تھا سچ کر دکھایا

۱؎ قرآن عزیز کی یہ آیت حافظ کا مستدل ہے۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الصدق یھدی الی البر	بلاشبہ سچائی بھلائی کی جانب راہنمائی کرتی ہے
البر یھدی الی الجنۃ	اور بھلائی جنت کی راہ دکھاتی ہے۔
وان الرجل لیصدق حتی یکتب	اور یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان سچ بولتا رہتا
عند اللہ صدیقا وان الکذب	ہے یہاں تک کہ اللہ کے یہاں وہ صدیق لکھ دیا
یھدی الی الفجور وان الفجور	جاتا ہے، اور بلاشبہ جھوٹ بدکاری کا رستہ بتاتا
یھدی الی النار وان الرجل	ہے اور بدکاری جہنم کی راہ دکھاتی ہے اور یہ
لیکذب حتی یکتب عند اللہ کذابا	حقیقت ہے کہ انسان جھوٹ بولتا رہتا ہے

یہاں تک کہ اللہ کے یہاں اس کو کذاب لکھ دیا جاتا ہے۔؎

امام غزالی فرماتے ہیں کہ صدق کی عظمت کے لئے یہ بہت کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

انبیاء علیہم السلام کی ثنا و مدح میں سب سے پہلے اسی فضیلت کا تذکرہ فرمایا ہے۔

واذکر فی الکتاب ابراھیم انہ کان	قرآن عزیز میں حضرت ابراہیم کا قصہ یاد کرو
صدیقا نبیا (مریم)	وہ نہایت سچے تھے اور نبی تھے۔
واذکر فی الکتاب اسمٰعیل انہ کان	اور قرآن عزیز میں حضرت اسمٰعیل کا واقعہ یاد کرو
صادق الوعد وکان رسولا نبیا	جو وعدہ کے نہایت سچے اور خدا کے پیغمبر نبی تھے
واذکر فی الکتاب ادریس انہ	اور قرآن عزیز میں حضرت ادریس کا تذکرہ کرو
کان صدیقا نبیا (مریم)	بلاشبہ وہ بہت ہی سچے اور نبی تھے۔

مراتبِ صدق | ان کے نزدیک صدق کے چھ مراتب ہیں۔

؎ [illegible] مسعود [illegible]

صدقِ قول، صدقِ نیت واِرادہ، صدقِ عزم، صدقِ وفاءِ عزم، صدقِ عمل، صدقِ تحقیق مقاماتِ دین۔

لہٰذا جو شخص ان تمام مراتب صدق کا حامل ہو وہ "صدیق" ہے اور جو ان مراتب میں سے کسی ایک یا چند مراتب کا حامل ہو وہ اسی مرتبہ کی نسبت کے ساتھ "صادق" کہلانے کا مستحق ہے

صدقِ قول۔ ان تمام درجات میں بہت مشہور ہے۔ یعنی انسان کی زبان ہر حال میں نطق و گویائی میں امرِ حق کے اظہار کی عادی ہو۔

صدقِ نیت۔ سے یہ مراد ہے کہ اُس کی تمام حرکات و سکنات میں مرضیاتِ الٰہی کے علاوہ دوسری چیز پیش نظر نہ ہو یعنی "اخلاص" اور صاف دلی، اس قسم میں وہ نطق و قول بھی داخل ہے جو بربنا مصالحِ دین یا اصلاح بین الناس یا دفاعِ ظلم کے وقت کہے جاتے ہیں

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیس بکذاب من اصلح بین اثنین	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ جھوٹا نہیں ہے جو دو آدمیوں کے درمیان صلح کے لیے کوئی بات کہہ دے۔

صدقِ عزیمت۔ کا مقصد یہ ہے کہ عزم و ارادہ میں قوت ہو اور جو کچھ کہتا ہے اُس کے عمل کے بارہ میں تردد و اضطراب کا قطعاً دخل نہ ہو حتیٰ کہ غربت کے زمانہ میں اگر یہ ارادہ کیا کہ اگر میرے پاس مال ہوتا تو سب خدا کی راہ میں لٹا دیتا، تو اس وقت بھی اس کے ارادہ میں ضعف و تردد نہ ہونا چاہیے بلکہ ایسی قوت اور ایسا کمال ہونا ضروری ہے کہ اگر کل وہ صاحب ثروت ہو جائے تو اُس کا عزم اُس کے قول کو سچ کر دکھائے۔

صدقِ وفاءِ عزم۔ کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ قول و گفتار سے ادا کرتا ہے اُس کو عملی جامہ پہنانے کا واقعی اور حتمی ارادہ رکھتا ہے اور جونہی اسباب مہیا ہو جائیں اُس کو ثابت اور پورا کر

دکھاتا ہے۔ کیونکہ گفتار کے وقت کسی شے کا ارادہ و عزم کوئی زیادہ کمال کی بات نہیں ہے کمال
تو اُس کے پورا کرنے میں ہے در حقیقت وہ انسان ہی نہیں جو ایک بات کہے اور جب اُس کے
وفا کے لئے اسباب مہیا ہو جائیں تو اُس کے پورا کرنے میں اُس کا عزم و ارادہ کمزور پڑ جائے۔

صدقِ اعمال سے مراد یہ ہے کہ انسان کے ظاہری اعمال اُس کے باطن کے صحیح
آئینہ دار ہوں، اور تمام دینی و دنیوی معاملات میں یہی صفت اُس میں نمایاں ہو۔

صدق مقامات دین۔ صدق اعمال ہی کا بلند درجہ ہے جس میں خدائے تعالےٰ
کے ساتھ رشتہ خوف و رجا، زہد و تقویٰ، اور رضا و توکل، جیسے فضائل میں حقیقت و صداقت
کی روشنی پائی جاتی ہو، اور ریا و نمود، اور تصنع اور بناوٹ کا اُن میں مطلق گذر نہ ہو۔

صدق کی ان تمام انواع و اقسام میں صدق عمل ہی ایک ایسی نوع ہے جو باقی تمام
انواع کے لئے کسوٹی ہے اس لئے کہ ایک تاجر، تجارتی کاروبار میں، ایک پیشہ ور، صنعت و
حرفت کے معاملات میں، ایک گاہک لین دین میں، ایک مدرس تعلیم و تعلم میں، ایک ملازم ملازمت
و خدمت میں، ایک مستاجر، اُجرت و حق خدمت کی ادا میں اور ایک اجیر ادائے خدمت میں
صرف اسی ایک فضیلت کے عدم اور وجود سے صادق یا کاذب کہلایا جاتا ہے اور بقیہ امور صدق
میں اسی ایک ترازو پر تولا جاتا ہے پس ہمارا فرض ہے کہ فضیلت "صدقِ عمل" کو کبھی ہاتھ سے نہ
جانے دیں اور اُس پر عمل پیرا ہو کر دوسروں کے لئے بھی اُسوہ اور نمونہ بنیں۔

صبر

فضیلتِ صبر گذشتہ صفحات میں تم سقراط کا یہ نظریہ پڑھ چکے ہو کہ تمام فضائل کی اساس
"علم" ہے یعنی جب یہ جان لے کہ یہ "خیر" ہے تو اُس پر عمل پیرا ہو جائے، اور جب یہ سمجھ لے کہ یہ
"شر" ہے تو اُس کو چھوڑ دے اور اُس سے دور بھاگے۔

امام غزالی "صبر" کے بارہ میں تقریباً یہی رائے رکھتے ہیں[1] وہ کہتے ہیں کہ علم و معرفت جب "الیقین" کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو خود بخود "صبر" کا عمل سامنے آ جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

خواہشات سے بُرے اعمال کا ترک کر دینا ایک ایسا عمل ہے جو ایک خاص کیفیت پر منحصر ہوتا ہے اور اس ثمر کا نام "صبر" ہے[2]

یا ایھا الذین آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا اللہ لعلکم تفلحون — اے ایمان والو صبر اختیار کرو اور دشمنوں کے مقابلہ میں استقامت دکھاؤ اور دشمن کے مقابلہ کیلئے تیار رہو اور تقوی کی زندگی اختیار کرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر صبر و شکر دو اونٹ ہوتے تو مجھے سوار ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی ضرورت نہ ہوتی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے صبر ایسی سواری ہے جس سے گرنے کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا[3]۔

اسماءِ صبر جن امور کے متعلق "صبر" اختیار کیا جاتا ہے اُن کے اعتبار سے علماء کے نزدیک صبر کے جدا جدا بہت سے نام ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نفسانی خواہش کے مقابلہ میں صبر کا نام "عفت" ہے اور مصائب کے مقابلہ میں قوتِ برداشت کا نام "صبر" اور اس کی ضد کا نام "جزع فزع" ہے اور حصول و خوش عیشی پر تحمل اور بردباری کا نام "ضبطِ نفس" ہے اور اس کی ضد کا نام "شیخی" اور میدانِ جنگ میں تحمل اور برداشت کو "شجاعت" کہتے ہیں اور اس کی ضد کو "نامردی و بزدلی" ...

۱؎ یہ مشابہت صرف بیان کردہ نظریہ تک ہی ہے ورنہ امام غزالی کا مسلک متکلمین کی طرح یہ نہیں ہے کہ معرفت "علم" ہی تمام فضائل کی اساس ہے اور بقیہ امور کو اس میں مستقل دخل نہیں۔ ۲؎ احیاء صفحہ ۲ جلد ۴

غصہ پر قابو پانے والے صبر کو "حلم" اور اس کی ضد کو "بچھورپن" کہتے ہیں۔ اور پریشان کن مصیبت جھیلنے والی قوت صبر کا نام "وسعت حوصلہ" ہے اور اس کی ضد کا نام "تنگ دلی" ہے اور راز داری کی قوت صبر کو "کتمان سر" کہتے ہیں اور فضول عیش پسندی سے اجتناب کی حالت کا "زہد" نام رکھتے ہیں اور اس کی ضد کا "حرص" اور کم سے کم لذائذ پر رضا کا نام "قناعت" اور اسکی ضد کا نام "طمع" ہے۔

جب انسان خلق "صبر" کو اختیار کرتا ہے تو فرق مراتب کے اعتبار سے اس پر تین قسم کی حالت طاری ہوتی ہے۔

(۱) اسباب دینی و اخلاقی اور بواعث ہوا و ہوس میں تصادم رہتا ہو اور اکثر ہوا و ہوس غالب آجاتی ہو اور اخلاقی طاقت اس قدر کمزور ہو جائے کہ مقابلہ کی طاقت باقی نہ رہے - یہ بدتر حالات میں سے ہے اور قابل تغیر و تبدیل۔

(۲) صبر (خلق حسن) اور عدم استقامت (خلق سیئی) کے درمیان تصادم جاری رہتا ہو اور دونوں اکثر بہ سجال کے مصداق غالب و مغلوب بنتے رہتے ہوں - یہ معتدل کیفیت ہے اور اس سے گذر کر ترقی کرنا اور آگے بڑھنا از بس ضروری ہے۔

(۳) ہمیشہ کے لیے دوسرے اسباب اس قدر پست ہو کر رہ جائیں کہ ان میں مقابلہ کی قوت باقی نہ رہے اور خلق حسن ترقی کر جائے یہ صورت حال مداومت صبر سے پیدا ہوتی ہے اور یہی مطلوب ہے

حکم صبر | امام نے اس کے بعد صبر کے احکام کی بھی تفصیل بیان فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ صبر حکم کے اعتبار سے فرض، نفل، مکروہ اور حرام پر تقسیم ہوتا ہے لہذا ممنوعات شرعی و اخلاقی پر صبر کرنا فرض ہے، اور مکروہات پر صبر کرنا نفل اور موجب خیر ہے اور اپنی یا اہل وعیال کی یا دینی محارم کی ہتک پر صبر کرنا حرام ہے اور ایسے امور پر صبر کرنا جو شریعت و اخلاق کی نگاہ میں ممنوعات سے الگ مگر مکروہات میں داخل ہیں مکروہ ہے لیکن ان تمام درجات کے باوجود خلق حسن کا تقاضا ہے کہ صبر

کے ہر پہلو کو اختیار کیا جائے اور اس کے معمولی سے معمولی مخالف پہلو سے بچا جائے

حصولِ صبر | امام کی نظر میں صبر کا حصول خواہشات اور ہوا و ہوس کو کمزور کرنے، اور دینی اور اخلاقی بواعث و اسباب کو قوی بنانے سے بآسانی ہو جاتا ہے اور شہوات و خواہشات کے اسباب کو ضعیف کر دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان کی انواع یا ان کے مادہ کو حتی الامکان پیدا نہ ہونے دے یا کم کرے اور ان کے پیدا کرنے والے اسباب کا قلع قمع کرتا رہے، اور نفس کو مباحات تک محدود رہنے کے لئے قابو میں رکھے۔

نیز دینی و اخلاقی اسباب و دواعی کی قوت کے لئے دو دواؤں کا استعمال ضروری ہے صبر اور اس کے انجام کے حالات میں غور و فکر تاکہ اس کے واسطے سے مجاہدہ اور ریاضتِ نفس کی طرف رغبت پیدا ہو، اور پھر ان کو بار بار پیشِ نظر رکھ کر ہوا و ہوس کے اسباب کا سدِ باب ہو سکے۔

بہرحال صبر بہت سے اخلاقِ کریمانہ کی اساس و بنیاد ہے بلکہ "نصف الایمان" ہے۔

حیاء

فضیلتِ حیاء | انسان میں ایک ایسی قوت اور ملکہ ودیعت کیا گیا ہے، انسان جس کی وجہ سے خیر کی طرف اقدام کرتا، اور شر سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے اس قوت یا ملکہ کا نام "حیا" ہے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحیاء شعبة من الایمان (بخاری) حیا ایمان کی ایک شاخ ہے

الحیاء لا یاتی الا بخیر اور آپ نے فرمایا کہ حیاء خیر کے سوا دوسری

(الحدیث) بخاری کوئی چیز نہیں دیتی۔

علامہ ماوردی کہتے ہیں کہ خیر و شر پوشیدہ معانی ہیں جو صرف اپنی ان علامتوں کے ذریعہ ہی سے پہچانے جاتے ہیں جو ان معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

پس خیر کی بہترین علامت حیاء و شرم ہے اور شر کی علامت بے حیائی ہے۔ ایک عربی شاعر کہتا ہے

لا تسأل المرء عن خلائقه   فی وجهه شاهد من الخبر

(انسان سے اس کے اخلاق کے متعلق نہ پوچھو خود اسکے چہرہ مہرہ میں اسکے اخلاق کی شہادت موجود ہے)

لہٰذا جس شخص میں یہ فضیلت جس درجہ کم ہوگی اعمالِ خیر کا صدور اسی درجہ اس سے کم ہوگا اور اگر کسی میں اس فضیلت کا فقدان ہے تو وہ کسی طرح اعمالِ قبیحہ سے باز نہیں رہ سکتا، اور اسمیں ممنوعات و محظورات پر زجر و توبیخ کی جرأت پیدا نہیں ہوسکتی۔

کیسا اچھا ہے یہ مقولہ۔

یا ابن آدم اذا لم تستحیه فاصنع ما شئت   اے اولادِ آدم جب تجھ میں حیاء نہ رہے تو جو تیرا جی چاہے کر۔

عملی اعتبار سے حیاء کے حسب ذیل تین شعبے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ سے حیاء (۲) لوگوں سے حیا (۳) اپنے نفس سے حیاء

اللہ تعالیٰ سے حیاء | خدائے تعالیٰ سے حیاء کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب کرے۔

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال استحیوا من اللہ عز وجل حق الحیاء قیل یا رسول اللہ فکیف نستحیی من اللہ عز وجل حق الحیاء قال من حفظ   رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ سے حیاء کرو اس درجہ جو حیا کا حق ہے صحابہ نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں ہم حیاء کا صحیح حق کس طرح ادا کریں، آپ نے فرمایا سر اور جو اس میں محفوظ ہے اور پیٹ

جلال و جبروت اور محبت کے علم اور اپنے نفس کے عیوب و نقائص کے علم سے پیدا
ہوتی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جناب میں انکسارِ قلب اور مخلوق کے حق میں
رحم اور نیازمندی کے ساتھ جھک جانے کا نام ہے۔

اور جو پستی اور اہانت حظوظِ نفس کی خاطر خودداری اور عزتِ نفس کو مٹا کر اختیار کی
جاتی ہے اُسکا نام "ذلت" ہے اسلئے پہلی صفت "فضیلت" ہے اور دوسری "رذیلہ" ہے[1]

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
طوبیٰ لمن تواضع فی غیر مسکنة	ہے کہ اس شخص کے لئے بشارت ہے جو
(الحدیث) رواہ البخاری فی التاریخ	نفس کو ذلیل کئے بغیر تواضع کا حامل ہے

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ	کہ اللہ تعالیٰ نے تم میں سے جاہلیت کے فخر اور
قد اذہب عنکم عبیة الجاہلیة	کبر نخوت کو ختم کر دیا اب انسان یا متقی مومن
وفخرہا بالآباء مومن تقی وفاجر	ہے یا بدبخت فاجر تم سب آدم کی اولاد ہو
شقی انتم بنو آدم وآدم من	اور آدم مٹی سے بنائے گئے ہیں چاہئے کہ
تراب لیدعن رجال فخرہم	لوگ اپنی نسبی اور قومی فخر کو چھوڑ دیں ورنہ
باقوام انما ہم فحم من فحم جہنم	وہ جہنم کا کوئلہ ہو کر رہیں گے۔

(الحدیث) ابوداؤد، ترمذی (زادِ راہ)

حلم

فضیلت ہے حلم (کظم غیظ) (غصہ کھانا) کی دوسری قسم "کا نام حلم ہے یعنی غیظ و غضب کے جوش
اور [illegible] اسباب کے پیدا ہونے کے [illegible] سے غضب میں ہیجان پیدا ہو اُس پر قابو پانے کا نام

[1] [illegible]

"کظم غیظ" ہے اور یہی صفت جب نفس انسانی میں "فطرت" بن جائے اور مستحکم ہو جائے تو اس صفت کو "حلم" کہا جاتا ہے گویا کظم غیظ اس فضیلت کی ابتدا کا نام ہے اور "حلم" اس ابتدا کی انتہا ہے یا یوں کہئے کہ جوشِ غضب کی حالت میں غم و غصہ کو زبردستی دبانا "کظم غیظ" ہے اور اس صفت کا فطری اور طبعی بن جانا "حلم" ہے "حلم" ایسی فضیلت ہے جو انسان کے کمالِ عقل، علوِ فرزانگی اور قوتِ غضب کی مقہوریت و مغلوبیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس اخلاقی فضیلت کے ساتھ اگرچہ ہر شخص کو متصف ہونا چاہئے لیکن رہنما، قائد اور قوم کے ہادی میں اس کا وجود از بس ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس کو قدم قدم پر ایسی آزمائشوں اور امتحانات سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں غصہ، غضب اور غیظ کا جوش میں آجانا معمولی بات ہے۔ پس اگر رہنما قوم میں یہ وصف بدرجۂ اتم موجود ہے تو وہ بلاشبہ قوم کی کشتی کو پار لے جائے گا اور ان خطرات سے باہر ہو کر ایک ماہر ملاح اور کامیاب کپتان ثابت ہوگا۔

اس اعتبار سے اگرچہ ہم نے اس فضیلت کو "انفرادی فضیلت" کی فہرست میں شمار کیا ہے لیکن گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ جلی روشن ہو جاتا ہے کہ اس کا تعلق "اجتماعی فضائل" سے بہت زیادہ ہے۔

یوں تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ دنیا اخلاق میں کوئی "انفرادیت" ایسی نہیں ہے جو اجتماعیت پر اثرانداز نہ ہو کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ ہر "فرد" جماعت کا عضو اور جزء ہے پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اس کے انفرادی فضائل و اوصاف کا اثر اجتماعی زندگی پر نہ پڑے۔

قال علیہ الصلوٰۃ والسلام — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس

من حلم ساد ومن تفہم ازداد — میں صفتِ حلم موجود ہے وہ سردار ہے اور

جس میں کچھ حاصل کرنے کا شوق ہے اسے ترقی

مشہور اُدبا کا قول ہے۔

من غرس شجرۃ الحلم اجتنیٰ ثمرۃ السلم — جس شخص نے "حلم" کا درخت بویا اس نے سلامتی کا پھل پایا۔

اسباب حلم یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ وہ اسباب کیا ہیں جن سے "حلم" جیسی فضیلت وجود پذیر ہوتی ہے؟

علامہ ماوردی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

حلم کی انتہا یہ ہے کہ ہیجانِ غضب کے وقت انسان ضبطِ نفس سے کام لے اور ضبطِ نفس کی یہ صفت کسی باعث و سبب ہی کے ذریعہ پیدا ہو سکتی ہے "اور جو اسباب ضبطِ نفس کو وجود میں لانے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جہلا پر رحمت کرنا اور ان کے جہل پر ہمدردانہ نظر رکھنا، شعبی کو کسی جاہل نے گالی دی، انھوں نے فرمایا اگر تیرا قول میرے بارہ میں سچ ہے تو خدا مجھ کو معاف کرے اور اگر تیرا قول غلط ہے تو خدا تجھ کو بخشے اور معاف فرمائے۔ گویا یہ نرمی "حلم" کا خوگر بنا دیتی ہے۔

(۲) بدلہ لینے کی طاقت ہونے کے باوجود معاف کر دینا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اذا قدرت علی عدوک فاجعل العفو شکراً للقدرۃ علیہ" جب تو اپنے دشمن پر انتقام کی قدرت رکھتا ہو تو اس قدرت کے شکریہ میں تو انتقام سے درگذر کر اور اس کو معاف کر دے یہ کیفیت انسان میں وسعتِ ظرف سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) کسی کی برائی کرنے سے آپ کو بلند رکھنا، اور یہ کیفیت شرفِ نفس اور بلند ہمتی سے پیدا ہوتی ہے کسی دانا کا قول ہے کہ جس طرح تو مکارم اخلاق کا حامل ہے اسی طرح تجھ کو برائیوں کی برداشت کا بھی حامل ہونا چاہیئے"

(۴) بُرا کہنے والے کو حقیر و معمولی سمجھنا، یہ اگرچہ کبر و غرور کی یا خود پسندی کی کیفیت ہے تاہم "حلم" جیسی فضیلت کے لئے علاج اور دوا۔ کے طور پر اس "تلخ گھونٹ" کو بھی صرف اُسی محدود حد تک پسندیدہ کہا جا سکتا ہے جس حد تک اُس کی ضرورت ہے۔

(۵) جاہل کے جواب کو جواب سے شرم و حیا کرنا، اور یہ کیفیت حفاظت نفس، اور کمال مروت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ انسان نہیں چاہتا کہ وہ کسی سے ایسا جواب سُنے جو اس کی خودداری کو ٹھیس پہنچانے والا ہو۔

(۶) گالیوں، اور بُرائیوں کے مقابلہ میں خود کو سیر و بالا رکھنا، اور یہ "خُلق و کرم" جیسی فضیلت سے پیدا ہوتا ہے۔

سکندر سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ فلاں فلاں تجھ کو بُرا کہتے ہیں اور تیرے ضرر کے درپے ہیں لہٰذا کیوں نہ اُن کو سزا دے اور اس کا مزہ چکھائے، سکندر نے کہا اگر میں ایسا کروں تو اس کے بعد مجھے بُرا کہنے اور نقصان پہنچانے میں اُن کے پاس ایک بڑا عذر ہاتھ آ جائے گا۔

احنف بن قیس کہا کرتے تھے کہ جو شخص میرے ساتھ عداوت رکھتا ہے میں اُس کے بارہ میں تین باتوں میں سے ایک بات اختیار کر لیتا ہوں، وہ اگر مجھ سے بلند مرتبہ ہے تو میں اُس کی برتری کا اعتراف کرتا اور اس کی قدر کا اظہار کرتا ہوں اس لئے کہ یہی حق ہے اور حق سے گریز بد اخلاقی ہے۔ اور اگر وہ مجھ سے کمتر ہے تو میں اُس کے مقابلہ میں "حلم" اختیار کر لیتا ہوں اور اگر وہ میری برابر ہے تو میں اُس کے اس طرز عمل کے مقابلہ میں خود کو بالاتر بنا لیتا ہوں، اور بُرائی کا جواب بُرائی سے نہیں دیتا۔

(۷) بُرے کی بُرائی کا قلع قمع کر دینا، یہ حزم و احتیاط سے وجود میں آتا ہے۔

ضرار بن قعقاع سے کسی نے کہا اگر تو کسی کو ایک کہے گا تو دس سُنے گا۔ ضرار نے جواب دیا کہ اگر مجھ کو دس بھی کہے گا تو مجھ سے اُس کے جواب میں ایک بھی نہ سُنے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ عامر بن قرہ زہری سے دریافت کیا سب سے زیادہ عقلمند کون ہے عامر نے کہا جو جاہل کی بیہودہ گوئی کو خاموشی کے ذریعہ ختم کر دے۔

واذا خاطبھم الجاھلون قالوا سلاما (فرقان) — اور جب اُن سے جاہل خطاب کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں تم کو سلام ہے یعنی ہم تم سے گفتگو کے لئے معافی چاہتے ہیں

(۸) برائی کا بدلہ بھلائی سے دینا یہ وصف اخلاق حسنہ کو عادت ثانیہ بنا لینے سے وجود میں آتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

صل من قطعک واعف عمن ظلمک واحسن الی من اساء الیک۔ — جو تجھ سے قطع رحمی کا معاملہ کرے تو اس کے ساتھ صلہ رحمی کر اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اس کو معاف کر دے اور جو تیرے ساتھ برائی سے پیش آئے تو اس کیساتھ بھلائی سے پیش آ۔

(۹) ترکی بہ ترکی جواب دینے میں سزا کا خوف۔ اس کا باعث کبھی تو بزدلی ہوتی ہے اور کبھی دور اندیشی اور اصابت رائے " پہلا باعث اخلاق کی فہرست میں شمار نہیں ہے۔ البتہ دوسرا قابل اختیار ہے اسی لئے مشہور مقولہ ہے

الحلم حجاب الآفات — بردباری آفات کے لئے پردہ ہے۔

(۱۰) واجب الاحترام کی حرمت " اور منعم کے گذشتہ انعام کا پاس و لحاظ، اور یہ کیفیت " وفا " اور " حسن عہد " کا نتیجہ ہے۔

(۱۱) بدگوئی اور جہالت کے مقابلہ میں تعمیر تدبیر اور موقع کی تلاش، اور یہ وصف صاحب تدبیر

کو برداشت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

بعض ادبا کا قول ہے کہ جاہل کا غصہ اُس کی زبان پر ہوتا ہے اور عقلمند کا غصہ اُس کے عمل کے اندر چھپا ہوتا ہے۔ ایک دانہ وفرزانہ کا قول ہے "جب تو جاہل کے جواب میں خاموش رہتا ہے تو گویا اس ذریعے سے بہترین جواب دیتا اور اُس کو کرب انگیز غم کے عذاب میں مبتلا کر دیتا ہے"[1]

یہ گیارہ اسباب ایسے ہیں جو انسان کو "حلم" پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض اسباب بعض سے افضل و بہتر ہیں اور اگرچہ ان میں سے ہر ایک سبب اختیارِ حلم کے لئے موزوں ہے لیکن انسان کو چاہئے کہ ان میں سب سے بہتر اور افضل سبب کو کام میں لائے۔

پس اگر کسی شخص کو ان اسباب میں سے کسی بھی سبب سے واسطہ نہیں ہے اور پھر سکوت اختیار کرتا ہے تو یہ سکوت خودداری کے خلاف ذلت ہے "حلم" نہیں ہے کیونکہ ہیجانِ غضب کے وقت ضبطِ نفس کا نام "حلم" ہے۔ سو اگر کسی کو غیظ و غضب پیدا کرنے والی چیز بُری ہی نہیں معلوم ہوتی تو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ ذلتِ نفس اور بے حمیتی ہے۔

حُسنِ خلق

تعریف | اکثر علماءِ جدید و قدیم نے حُسنِ خلق کی تعریف اور بیانِ حقیقت میں سہل انگاری سے کام لیا ہے اور حقیقت و ماہیت سے بحث کرنے کے بجائے اُس کی تعریف میں علامات و آثار بلکہ ثمرات کا تذکرہ کر دیا ہے مگر بعض علماء نے اُس کی ماہیت و حقیقت سے تعرض کیا ہے اور ثمرات و علامات کے ساتھ ساتھ ماہیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

---

[1] ادب الدنیا والدین بحث حلم

علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں -

خُلق: خ اور ل کے پیش کے ساتھ بولا جاتا ہے، یہ اُس ہیئت اور حالت کا نام ہے جو نفسِ انسانی میں اس طرح راسخ اور قائم ہے کہ اس کی وجہ سے نفس سے اعمال اور کردار بآسانی و بسہولت صادر ہوتے اور بغیر فکر و غور وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں -

اب اگر یہ حالت و ہیئت ایسے نہج و اسلوب پر قائم ہے کہ اُس کے ذریعہ صادر شدہ اعمال عقل و شریعت کی نگاہ میں اعمال جمیلہ و محمودہ ہیں تو اُس کا نام خُلق حسن ہے۔ اور اگر اس کے برعکس اعمال بد اور غیر محمود وجود میں آتے ہیں تو وہ خلق سیئہ یا بد اخلاقی ہے اور

اور نفس کی ہیئت و حالت کے ساتھ رسوخ و قرار کی شرط اس لئے لگائی جاتی ہے کہ اگر کبھی نفس سے کسی عمل کا صدور ہو بھی جائے مگر نفس میں وہ راسخ اور ثابت نہ ہو تو وہ خلق حسن نہیں کہلایا جا سکتا۔ اسی طرح سہولت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی امرِ حسن نفس سے بہ تکلف و تعب صادر ہو بھی جائے تب بھی اُس کو خلق حسن نہ کہیں گے۔ خلق حسن تو جب ہی کہلا سکتا ہے کہ وہ نفس میں اس طرح پیوست ہو جائے کہ فکر و غور اور تکلیف و مشقت کا سوال ہی باقی نہ رہے بلکہ نفس کے لئے فطرت اور طبیعت ثانیہ بن جائے -[1]

ثمرات و علامات حسنِ خلق کی اس تعریف سے یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو امور باطنہ سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے کسی انسان میں اس فضیلت کا وجود اُس کے آثار و ثمرات ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اور باطن کی اس روشنی کا عکس ظاہری علامات ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے -

---

[1] شرح احیاء العلوم جلد ۷ صفحہ ۳۲۴

ثمرات وعلامات کے بیان میں اگرچہ علماء نے کافی کاوش سے کام لیا ہے تاہم اس فضیلت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اُن کا احاطہ اور اُن کی تحدید ناممکن ہے اسی بناء پر اس کے ثمرات وآثار کے اظہار میں علماء کے مختلف اقوال نظر آتے ہیں جو بظاہر جدا جدا ہیں لیکن "حسنِ خلق" کے دامن کی پہنائیوں میں وہ سب کے سب بآسانی سما سکتے ہیں:

حسن بصری (رحمۃ اللہ) اور شاہ کرمانیؒ نے اس سوال کے جواب میں کہ حسنِ خلق کیا ہے؟ فرمایا

> طلاقتِ وجہ، جود وکرم کی بہتات، ایذا رسانی سے اجتناب، اور مصائب پر صبر وتحمل کا نام "حسنِ خلق" ہے۔

ابوبکر واسطیؒ کہا کرتے تھے۔

> رنج وراحت ہر حالت کو حسنِ خلق کہتے ہیں۔

اُن ہی کا قول ہے۔

> مخلوقِ خدا کو خوشی اور مصیبت دونوں حالتوں میں راضی اور پسندیدہ نظر رکھنا حسنِ خلق ہے

ابوعثمان مغربی کا قول ہے۔

> ہر حالت میں اللہ عزوجل کی رضا جوئی حسنِ خلق ہے۔

مشہور صوفی سہل ابن ابی عبداللہ تستری فرماتے ہیں۔

> "حسنِ خلق" کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ انسان میں قوتِ برداشت ہو اور وہ کبھی انتقام کا درپے نہ ہو، دشمن پر بھی رحمت وشفقت کی نظر ہو، اور اس کے ظلم پر خدا سے اس کی مغفرت کا طالب ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

> "حسنِ خلق" کی علامت تین خصلتیں ہیں محارم سے اجتناب، حلال کی طلب،

اہل دنیا کے ساتھ نرمی، تولی، بلکہ ہر قسم کی وسعت و فراخدلی کا معاملہ

شیخ جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں:

چار چیزیں حسن خلق میں ہیں: سخاوت، الفت، خیر خواہی، شفقت۔

ابو سعید قرشیؒ کا قول ہے:

خلق عظیم، جود، کرم، درگزر، عفو اور احسان کے مجموعہ کا نام ہے۔

ایک بزرگ کہا کرتے تھے:

اللہ تعالیٰ کے اخلاق سے متصف ہو جانے کا نام "خلق حسن" ہے گویا تخلقوا باخلاق اللہ کو بروئے کار لاتے تھے۔[1]

نفاق، خوشامد اور حسن خلق میں فرق

"حسن خلق" کے ان ثمرات و آثار کے بارہ میں اکثر مغالطہ ہو جاتا ہے اور خوشامد اور نفاق کو غلطی سے حسن خلق سمجھ لیا جاتا ہے یا منافق اور خوشامدی اپنی بداخلاقیوں کو اس فضیلت کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔ اس لئے علماء اخلاق نے اس مغالطہ کو دور کرنے کے لئے تصریح کی ہے کہ ان صفات کے استعمال کے لئے کچھ حدود اور مواقع معین ہیں۔ پس اگر ان کا استعمال برمحل اور حدود کے اندر ہے تو حسن خلق ہے ورنہ حدود سے تجاوز کرنا تملق اور چاپلوسی ہے اور بے محل استعمال نفاق ہے اور ظاہر ہے کہ اول فضیلت ہے اور دوسرا انتہائی رذیلہ۔

بہرحال حسن خلق کا اطلاق اس شخص پر سمجھا جائے گا جو فطرت و طبیعت کے اعتبار سے نرم خو، صلح پسند، خدا کی بیشتر مخلوق کی نگاہوں میں عزیز اور شیریں زبان ہو اور ان امور کا بیجا حد تک استعمال "تملق" ہے اور باطن کے خلاف ان اوصاف کا مظاہرہ نفاق کہلاتا ہے۔

---

[1] ماخوذ از شرح احیاء زبیدی صفحہ ۳۴۴ جلد ۷

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
شر الناس ذو الوجہین الذی یاتی — کہ بدترین انسان دو رخا ہے جو اِدھر بھی
ھؤلاء بوجہ وھؤلاء بوجہ[1] — ہے اور اُدھر بھی یعنی باطل اور حق دونوں
(کنوز من حکیم) — کو خوش رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

حسن خلق شریعت کی نظر میں | عقل اور فطرت سلیم نے "حسن خلق" کو فضائل اخلاق میں جو جگہ دی ہے وہ ایک مسلّم حقیقت ہے اس لئے اسلام نے بھی جو کہ دین فطرت ہے۔ اس فضیلت کو بہت بلند مقام بخشا ہے چنانچہ قرآن عزیز نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات حمیدہ میں سے جس صفت کو بلند مقام عطا کیا ہے وہ یہی "حسن خلق" ہے۔

انک لعلی خلق عظیم (قلم) — بلاشبہ آپ اخلاق کریمانہ کے سب سے بلند مقام پر فائز ہیں
خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض — عفو کو عادت بناؤ، نیکی اور نیک خواہی کا
عن الجاھلین (اعراف) — سبق سکھاؤ، اور جاہلوں سے درگذر کرو
لا تستوی الحسنۃ ولا السیئۃ — نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی ہمیشہ برائی کی
ادفع بالتی ھی احسن فاذا الذی — مدافعت بھلائی سے کرو تاکہ وہ شخص جسکو
بینک وبینہ عداوۃ کانہ ولی حمیم (حٰم سجدہ) — تم سے عداوت ہے جگری دوست بن جائے

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
خالق الناس بخلق حسن[2] (الحدیث) — لوگوں سے حسن اخلاق کا معاملہ کرو۔
قال ان من اخیرکم احسنکم — آپ نے فرمایا کہ تم میں سے بہترین شخص وہ
خلقا[3] (بخاری) — ہے جو حسن اخلاق کا مالک ہو۔

---

[1] ادب الدنیا والدین ماوردی بحث حسن خلق [2] ترمذی [3] بخاری

عن ابی الدرداء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من شیء اثقل فی میزان المؤمن یوم القیامۃ من خلق حسن وان اللہ لیبغض الفاحش البذی۔ (رواہ الترمذی)[1]

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان کے لیے قیامت کے روز میزان عدل میں خلق حسن سے زیادہ وزنی دوسری کوئی چیز نہ ہوگی اور اللہ تعالیٰ بدگو بدخلق کو سخت ناپسند کرتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق[2]

آپ نے فرمایا کہ میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں محاسن اخلاق کی تکمیل کروں۔

وفاءِ عہد

دراصل یہ بھی صدق کی جزئیات میں سے ایک اہم جزئی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ وفاءِ عہد کا درجہ صدق و عدل کے ہم وزن ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام "غدر" ہے جو کذب و ظلم کے مساوی یا ان کے اثرات میں سے عظیم الشان اثر ہے۔

وجہ یہ ہے کہ "وفاءِ عہد" زبان اور عمل کی یکرنگ سچائی کا نام ہے اور "غدر" ان دونوں کی خلاف ورزی کا نام ہے "وفاءِ عہد" انسانیت کے مخصوص فضائل میں سے بہت بڑا فضل ہے اس لئے جو شخص وفاء سے خالی ہے وہ درحقیقت شرفِ انسانیت ہی سے محروم ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو "ایمان" میں سے شمار کیا ہے، اور لوگوں کی عملی زندگی کیلئے اس کو قوام (سربراہ کار) ٹھیرایا ہے کیونکہ انسان ایک ایسی ہستی کا نام ہے جس کے لئے باہمی تعاون لازمی و ضروری ہے اور باہمی تعاون وعدہ کی رعایت اور عہد کی وفاء کے بغیر

[1] ترمذی جلد ۵ [2] طبرانی

ناممکن ہے، اور اگر ان کو درمیان سے الگ کر دیا جائے تو تعاون کی بجائے دلوں میں نفرت و وحشت جاگزیں ہو جائے اور معیشت و زندگی ہر قسم کی تباہ کاریوں سے دوچار ہونے لگے۔[1]

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا — اپنے مواعید کو پورا کرو اس لئے کہ عہد و پیمان جوابدہی کی چیز ہے۔

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُوْنَ — (اچھے) وہ ہیں جو اپنے بار امانت اور عہد کے محافظ ہیں۔

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِيْ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ — میرے عہد کو پورا کرو میں تمہارے عہد کو پورا کروں گا۔

وفاءِ عہد کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جلیل القدر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جناب قدر کی خصوصیات میں اس کو بھی شمار کیا ہے۔

وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِسْمٰعِيْلَ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا — اور یاد کرو قرآن میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کا ذکر بیشبہ وہ وعدہ کا سچا تھا اور خدا کا رسول و نبی تھا۔

عبد اللہ بن ابی الحمساء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی، ابھی چند امور باقی تھے کہ میں نے عرض کیا آپ یہیں تشریف رکھیں میں حاضر ہوتا ہوں آپ نے منظور فرمالیا مگر مجھے اپنے کاموں نے ایسا مشغول کر لیا کہ میں آپ کے معاملہ کو بالکل بھول گیا تین روز کے بعد جب یاد آیا دوڑ کر حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ آپ اسی جگہ تین روز سے میرے انتظار میں بیٹھے ہیں مجھے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم نے مجھ کو تین دن سے رنج دیا ہے۔

---

[1] الذریعہ صفحہ ۱۰

کی محنت میں ڈال رکھا ہے، اور میں تمہارے انتظار میں یہیں بیٹھا ہوا ہوں۔

لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص "وفائے عہد" کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے مگر واقعی مجبوریوں اور حقیقی معذوریوں کی وجہ سے وقت پر اُس کو پورا نہیں کر سکتا تو یہ "عہد شکنی" نہیں ہے اور نہ اُس پر "غدر" کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ غدر تو جب ہی کہلاتا ہے کہ شروع ہی سے وفائے عہد کا ارادہ نہ ہو اور محض دھوکہ دینے کے لئے عہد کرتا ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایک شخص صدق دلی کیساتھ کسی امر کا وعدہ کرتا ہے اور نیت میں اُس کے ایفاء کو ضروری سمجھ کر وعدہ کرتا ہے مگر کسی مجبوری سے وقت پر اُس کو پورا نہ کر سکا تو اس حالت میں وہ گناہگار اور قابلِ مواخذہ نہیں ہے۔

عیب پوشی

اخلاقِ کریمانہ میں یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے اسلئے کہ انسان کی زندگی ــــــ خواہ وہ بڑی سے بڑی ہستی ہی کیوں نہ ہو ــــــ لغزشوں اور کمزوریوں سے خالی نہیں ہے پس انسانیت کا معیار یہ ہے کہ جب کسی کی کمزوری یا لغزش سامنے آجائے تو اس کے افشار کرنے سے قبل انسان کو یہ سوچنا چاہئے کہ کیا میں کمزوریوں اور لغزشوں سے پاک اور بالاتر ہوں اور بالفرض اگر وہ ہر قسم کی لغزش و کمزوری سے پاک ہے تب بھی اُس کا فرض ہے کہ وہ دوسرے کی کمزوریوں کو ظاہر کر کے اپنے ایک بھائی کو ذلیل و رسوا نہ کرے۔

عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

من رأى عورة فسترها كان كمن أحيا موؤدة

جس شخص نے کسی کے عیب کو دیکھا اور اُس کی پردہ پوشی کی اُس نے گویا ایک زندہ درگور انسان

یعنی اُس کو فضیحت و رسوائی سے بچانا ایک زندہ درگور کو قبر سے نکال کر زندہ کر لینے سے بھی زیادہ اہم ہے۔

البتہ اگر عیب دار شخص کا عیب "ظلم" کی حد میں آتا ہے یا اس کا اثر بد اجتماعی زندگی پر پڑتا اور اس کو نقصان پہنچاتا ہے تو اس عیب کا اظہار جائز بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔ مثلاً کسی چور کی چوری پر سپاہی اور کوتوال کا اغماض، یا ایک ظالم و جابر کی خفیہ ریشہ دوانیوں پر پردہ پوشی درحقیقت پردہ پوشی نہیں ہے بلکہ ادائے فرض میں مداہنت کا بہت بڑا جرم ہے جو بعض حالات میں ناقابل معافی حد تک پہنچ جاتا، اور شیخ سعدیؒ کے اس شعر کا مصداق بنجاتا ہے ؎

نکوئی با بداں کردن چنانست
کہ بد کردن بجائے نیک مرداں[1]

غیرت

"غیرت" غضب و غصہ کے اس جوش کا نام ہے جو انسان کو عزت و حرمت کی بقا کیلئے آمادہ کرتا ہے۔ عام بول چال میں اگرچہ اس کا اطلاق صرف اس عزت و ناموس کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے جو عورتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت اس سے بہت وسیع ہے عزت نفس، عزت اہل و عیال، عزت احباب، عزت مظلومین اور عزت وطن کی حفاظت و صیانت کیلئے غیظ و غضب کا جو جوش انسانی قلوب میں پیدا ہوتا ہے وہ سب "غیرت" میں شامل اور تحقیق حسن میں داخل ہے۔ بعض علماء نے اس کو تین عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ انسان کو تین قسم کی سیاسیات کی حفاظت و صیانت کے سلسلہ میں جو جوش و خروش پیدا ہوتا ہے وہ "غیرت" ہے یعنی سیاست نفس، سیاست منزل و اہل اور سیاست ملک و وطن[2]۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ یغار وان المؤمن یغار | بیشک اللہ تعالیٰ بھی غیرت کرتا ہے اور مومن
وغیرۃ اللہ تعالیٰ ان یاتی العبد | بھی، اور اللہ تعالیٰ کی غیرت کا یہ مطلب ہے کہ

المؤمن ما حرّم اللہ تعالیٰ علیہ ۔ اللہ تعالیٰ کو یہ نا پسند ہے کہ مرد مومن ہو کر پھر کوئی شخص ان امور کا ارتکاب کرے جنکو اُسنے

حقوقِ جار

باہمی اعانت و نصرت کے لئے سب سے زیادہ قریب "پڑوسی" ہے اسلئے حقوقِ جار کی رعایت سے پہلے اُس پر ایک فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی جگہ اقامت سے قبل "پڑوسی" کو دیکھ لینا چاہئے کہ وہ کیسا ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ۔

الجار قبل الدار (تاریخ خطیب بغدادی) گھر بنانے سے پہلے اچھے پڑوسی کو تلاش کرو

درحقیقت "پڑوسی" ایک قرابت ہے جو انسان کی صلبی قرابتوں کے قریب قریب ہے اس لئے کہ اگر پڑوسی کے حقوق کی مراعات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے تو نظم اجتماعی میں باہمی تعاون کے لئے یہ ایک بہت قوی ذریعہ اور وسیلہ ہے ۔

نیز جار اور پڑوسی صرف قربتِ مکان و منزل ہی سے نہیں بنتا ۔ بلکہ سکونت، تجارت صنعت و حرفت، اور زراعت، جیسے تمام امور میں جار اور پڑوسی ہوتا، اور حقوقِ جار کا مستحق بنتا ہے ۔ قرآنِ عزیز نے احسانات کے مستحقین کی جو بنیادی فہرست شمار کرائی ہے اُس میں بھی جار اور پڑوسی کو اہم جگہ دی ہے ۔

وبالوالدین احسانا وبذی القربیٰ	اور والدین پر احسان اور قرابت والوں ،
والیتامیٰ والمساکین والجار ذی	یتیموں، مسکینوں، قرابت والے ہمسایوں
القربیٰ والجار الجنب والصاحب	اجنبی پڑوسیوں، پاس کے بیٹھنے والوں
بالجنب وابن السبیل وما ملکت	رفیق سفر، مسافر اور غلاموں پر احسان و
ایمانکم (النساء)	کرم کرتے رہو ۔

عمل خیر میں وسعت و فراخی کو کہتے ہیں اور اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ شرح صدر اور طمانیت قلب ہے اس لئے وہ تمام خوبیوں کا سرچشمہ بنتا اور ہر قسم کی برائیوں کا انسداد کرتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "برّ" کی اس قدر لطیف تعریف کی ہے کہ تمام مسطورہ بالا حقائق ایک جملہ میں سمٹ کر گویا دریا کوزہ میں بند ہو گیا ہے۔

البر طمانینۃ والشر ریبۃ — نیکوکاری، شرح صدر کا نام ہے اور شر شک و تذبذب کی زندگی کا نام۔

البر حسن الخلق والاثم ما حاک فی صدرک — نیکوکاری حسن خلق کا نام ہے اور گناہ وہ ہے جو انسان کے دل میں کھٹکے۔

اسی حقیقت کو قرآن عزیز نے عجیب اعجاز کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقاً حرجاً کانما یصعد فی السماء (الانعام)

اور اللہ تعالیٰ جس کی ہدایت کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کے سینہ کو اسلام (مذہب حق) کے لئے کھول دیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کر لیتا ہے اس کے سینہ کو اس قدر تنگ و کوتاہ کر دیتا ہے کہ وہ اسلام کو قبول کرنے کو ایسا سمجھتا ہے گویا اس کو آسمان پر چڑھنے کی تکلیف دی جا رہی ہے

یعنی اسلام جبکہ تمام صداقتوں اور حقانیتوں کا مجموعہ ہے اور "برّ" ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ تو قرآن عزیز نے قبول حق کی آخری بلندی یعنی "اسلام" کے ساتھ ہی "برّ" کو وابستہ کر دیا ورنہ یہ مطلب نہیں ہے کہ "برّ" کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ "برّ" کی اہم افراد میں سے ایک فرد "جود وسخا" بھی ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کی حسن و خوبی کا جزو لازم ہے حقیقت تو یہ

ہے کہ بِر کے جمیع اطلاقات کی جامع اور مکمل تفسیر کے لئے قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت مضامین کی کفیل ہے

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ
الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ
حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ
وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي
الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ
وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ۝
(بقرہ)

نیکی یہی نہیں ہے کہ تم مشرق اور مغرب ہی کی
جانب کو اپنا رخ کر لو اصل میں تو اس شخص کی
ہے جو اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر
کتاب پر اور نبیوں پر ایمان لایا اور اپنے مال کی
محبت کے باوجود جس نے اس کو قرابت داروں
یتیموں پر، مسکینوں اور مسافروں پر، حاجتمندوں
اور قرضداروں اسیروں اور آزادی چاہنے والے
غلاموں کی رستگاری پر خرچ کیا اور جس نے نماز
کو ادا کیا اور زکوٰۃ دی، اور جب عہد کیا تو اسکو
پورا کر دیا، اور یہ اُن صابروں کا گروہ ہے
جنہوں نے تکالیف، مصائب میں اور جنگ کے
میدانوں میں صبر سے کام لیا یہی سچے لوگ ہیں
اور یہی حقیقی متقی ہیں۔

اخوت یا رحم و شفقت

مکارم اخلاق کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو رحمت و شفقت بھی ہے بلکہ یہ ایسا فطری ملکہ ہے جو نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار میں پایا جاتا ہے حتیٰ کہ نظام کائنات کی ترتیب و تنظیم میں اس کو بہت بڑا دخل ہے۔

والدین کی اولاد سے محبت، بڑے کا چھوٹے پر رحم، چھوٹے کا بڑے کیلئے احترام، دوست

کا دوست سے تعلق، زن وشوہر کے باہم علاقۂ انس ومحبت، بھائی کا بھائی سے تعلق خاطر، اہل قرابت کا باہم دگر تعاون وتناصر، انسان اور حیوان بلکہ ہر جاندار کے باہم رجحاناتِ خاطر، اسی فطری ملکہ کے مظاہر ہیں اور قرآنِ عزیز نے داعیٔ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود باجود کا سب سے بڑا شرف اسی "رحمت" کو بتایا ہے۔

وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین	(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے تم کو تمام کائنات کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا ہے

اسلامی تعلیم میں رحمت دو حصوں میں منقسم ہے رحمتِ عام، رحمتِ خاص

رحمتِ عام میں حیوانات پر رحم، بچوں پر رحم، اور ہر انسان پر رحم شامل ہے اور رحمتِ خاص میں صرف اخوتِ اسلامی شامل ہے۔

رحمتِ عام | نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

من لا یَرحم لا یُرحم	جو دوسروں پر رحم نہیں کرتا وہ خود رحم کیے جانے کا مستحق نہیں ہے۔
الراحمون یرحمہم الرحمٰن ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء	جو دوسروں پر رحم کرتے ہیں رحمٰن ان پر رحم کرتا ہے اے اہل زمین آپس میں رحم وکرم کا معاملہ رکھو تاکہ بلند وبرتر خدا تم پر رحم کرے
من لا یرحم الناس لا یرحمہ اللہ تعالیٰ	جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا خدا اس پر رحم نہیں کرتا
لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وکونوا عباد اللہ اخوانا	لوگو! نہ آپس میں بغض کرو اور نہ حسد رکھو اور نہ ایک دوسرے سے منہ پھیرو اے خدا کے بندو سب آپس میں بھائی بھائی ہو جاؤ

الا کلکم بنو آدم و آدم من تراب | خبردار ہو، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کا خمیر مٹی سے بنا ہے۔

ایک مرتبہ کسی غزوہ میں مشرکین کے چند بچے جھپیٹ میں آ گئے اور ہلاک ہو گئے آپ کو سخت رنج ہوا۔ بعض صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ تو مشرک بچے تھے۔

آپ نے فرمایا، مشرکین کے بچے بھی تم سے بہتر ہیں" خبردار بچوں کو قتل نہ کرو۔ خبردار بچوں کو قتل نہ کرو، ہر جان خدا ہی کی فطرت پر پیدا ہوتی ہے۔

ایک مرتبہ ایک شخص جنگل میں جا رہا تھا سخت پیاس لگی تو کنویں پر جا کر پانی پیا واپس لوٹ رہا تھا کہ ایک کتے کو زبان نکالے ہوئے پیاسا پایا۔ اپنی پیاس کی تکلیف کو محسوس کر کے اسکو ترس آیا اور کنویں پر جا کر پانی نکالا اور اس کو سیراب کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اس عمل کو مشکور بنایا اور اسکی بخشش فرما دی۔

ایک صحابی نے یہ سن کر دریافت کیا یا رسول اللہ بہائم کے ساتھ شفقت و رحمت پر بھی اجر ہے؟ ارشاد فرمایا کیوں نہیں۔

فی کل ذات کبد رطبۃ اجر | ہر جاندار کے ساتھ رحم کرنے میں اجر ہے۔

اس کو رحمت عام اور اخوت عام کہتے ہیں۔ ——————

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

مثل المومنین فی توادھم وتراحمھم وتعاطفھم مثل الجسد اذا اشتکی منہ عضو تداعی لہ سائر الجسد بالسھر والحمی الخ | مسلمانوں کی باہمی محبت، رحمت، اور عطوفت کی مثال ایک جسم کی سی ہے کہ جب اس کا ایک عضو تکلیف میں ہو تو سارا جسم بے خوابی اور بخار کی سوزش میں مبتلا ہو جاتا ہے

المسلم للمسلم کالبنیان یشد بعضہ بعضاً	مسلمانوں کی مثال ایک بنیاد کی سی ہے کہ اُس کا ایک جزو دوسرے جزو سے پیوست رہتا ہے تو وہ بھی قائم رہتی ہے
لیس منا من لم یرحم صغیرنا ویوقر کبیرنا ویامر بالمعروف وینھی عن المنکر	وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو چھوٹے پر رحم نہ کھائے اور بڑے کی عزت نہ کرے اور اچھی بات کی تلقین نہ کرے اور بُری بات سے نہ روکے

قرآن عزیز میں ہے۔

رحماء بینھم	ان مسلمانوں کی شناخت یہ ہے کہ وہ آپس میں رحیم ہیں اور محبت و شفقت سے پیش آتے ہیں

یہ اخوت و رحمت خاص ہے اور اس کا نام "اخوتِ اسلامی" ہے۔

عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم (توبہ)	جن کو (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو) تمہاری مضرت کی بات نہایت گراں گذرتی ہے جو تمہاری منفعت کے بہت خواہشمند رہتے ہیں، (بالخصوص) مسلمانوں کیلئے بڑے ہی شفیق اور

اس آیت میں رحمتِ عام و رحمتِ خاص دونوں کا مظاہرہ ہے۔

اخلاقی امراض

جس طرح "حسنِ اخلاق" زینتِ دہِ انسانیت و رونق دہِ عالم ہے اسی طرح "بد اخلاقی" ننگِ انسانیت و برباد کنِ نظمِ کائنات ہے اور مادّی و روحانی امراض کا سرچشمہ۔

اسلئے ضرورت ہے کہ اس جگہ مختصر طور پر بعض اخلاقی امراض اور اُنکے علاج کے متعلق بھی کچھ لکھا جائے۔

حسد

کسی شخص کے حسنِ کمال، لطافتِ جمال، یا طمانیتِ مال و منال کو دیکھ کر رنجیدہ ہو جانا اور اُس کے ان کمالات کی تباہی کا آرزومند ہونا "حسد" کہلاتا ہے۔

یہ ایسا ذلیل اور مہلک مرض ہے کہ جسم و روحِ انسانی کے لئے "دق" کا حکم رکھتا ہے حسد کی مشتعل آگ دین کو بھی برباد کر دیتی ہے اور جسم کو بھی گھلا گھلا کر جلا ڈالتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس سے پناہ چاہنے کی تلقین کی ہے۔

ومن شر حاسد اذا حسد (فلق)	اور میں تیری پناہ چاہتا ہوں) حاسد کے اُس شر سے جو حسد کی صورت میں نمودار ہو

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب الیکم داء الامم قبلکم البغضاً والحسد ھی الحالقة الدین لا حالقة الشعر	آہستہ آہستہ تمہاری جانب اُمم سابقہ کا مرض بڑھ رہا ہے اور وہ بغض و حسد ہے یہ مرض مونڈ دینے والا ہے بالوں کو نہیں بلکہ دین کو۔

علاج | کسی مرض کے علاج سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اسکے پیدا ہونے کے اسباب و دواعی کیا ہیں حسد کے متعلق علماءِ اخلاق کی رائے یہ ہے کہ یہ مرض تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بناء پر وجود میں آتا ہے۔

(۱) حاسد کسی شخص سے بغض رکھتا ہے اور اُس کو پسند نہیں کرتا اسلئے جب وہ محسود کو خوش حال دیکھتا ہے تو رنجیدہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک شخص ایسے کمالات کا حامل ہے کہ حاسد باوجود سعی بلیغ کے بھی اُن کے حاصل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اسکو صدمہ ہوتا ہے اور وہ صاحب کمال کے کمال کی بربادی کا متمنی نظر آتا ہے

(۳) حاسد اپنی بُری استعداد کی بنا پر کمالات کا دشمن ہے اس لئے جس شخص کو بھی صاحب کمال دیکھتا ہے غم و رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی تباہی کے درپے۔

پس اگر پہلی وجہ سے یہ مرض پیدا ہوا ہے تو اُس کا علاج یہ ہے کہ ضبط نفس کے ذریعہ محبت و رحمت کی استعداد نفس میں پیدا کرے تاکہ محسود کے ساتھ تنفّر باقی نہ رہے اور اُس کی جگہ مؤدت و رحمت پیدا ہو جائے۔

اور اگر اس کا سبب دوسری صورت سے متعلق ہے تو اُس کے انسداد کی بہترین شکل یہ ہے کہ انسان مسطورہ بالا کمالات میں اپنے سے بلند تر انسان پر نظر رکھنے کی بجائے خود سے کمتر انسانوں پر نظر ڈالے تاکہ اُس کے دل میں خدا کے شکر و احسان کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اپنی استعداد سے زیادہ کے حصول کی غیر مفید طلب سے ہٹ کر طمانیتِ قلب حاصل کر سکے حتیٰ کہ محسود کے کمالات پر رشک و غبطہ سے زیادہ دل میں اور کچھ باقی نہ رہے۔

اور اگر حاسد کے حسد کا باعث فضائل میں بخل ہے تو انسان کا فرض ہے کہ اول اُس کو بخل کا علاج کرے تاکہ اس طرح اس منحوس مرض سے نجات پا سکے۔

حاسد کے حسد کا علاج محسود کے حسنِ عمل پر بھی ایک حد تک موقوف ہے اس لئے اُس کا بھی اخلاقی فرض ہے کہ وہ حاسد کے دفعیہ حسد میں معاونت کرے۔

قرآن عزیز نے اس کا بہترین طریقہ یہ بتایا ہے

ادفع بالتی ھی احسن فاذا الذی بینک و بینہ عداوۃ کانہ ولی حمیم — جو شخص تیرے درپے آزار ہو تو اسکی مدافعت بہترین اخلاق کے ساتھ کر تاکہ وہ شخص جس کے

(حم سجدہ) ساتھ تیری عداوت ہے اس حالت پر پہنچ جائے گا گویا وہ تیرا جگری دوست ہے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی تائید میں ارشاد فرمایا ہے۔

ثلاثة من مكارم الاخلاق عند الله ان تعفو عمن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك ( )

اللہ کے نزدیک مکارم اخلاق میں سے یہ تین باتیں پیاری ہیں اگر تجھ پر کوئی ظلم کرے تو اُسکو معاف کردے، اور اگر تجھے کوئی محروم رکھے تو اُس پر بخشش کرے اور اگر تجھ سے کوئی ترک تعلق کرے تو اُسکے مقابلہ میں تو اُس کیساتھ تعلقات قائم کیے یعنی بدی کا بدلہ نیکی سے دے۔

کبر

"غرور" امراض اخلاقی میں بدترین مرض ہے اور رذائل کی اساس و بنیاد اسی مرض پر قائم ہے۔

اردشیر بن بابک کہا کرتا تھا کہ غرور سے زیادہ بڑی حماقت عالم میں پیدا ہی نہیں ہوئی، مغرور اس کی بدولت ہلاکت کے غار میں گرتا چلا جاتا ہے مگر اُس کو مطلق احساس نہیں ہوتا۔

بزرجمہر کا قول ہے

"وہ مصیبت جس کے مبتلا پر کسی کو رحم نہ آتا ہو "غرور" ہے

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

غرور، حق کی ضد اور عقل کی تباہی پر قائم ہے۔

جوامع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان العجب لیاکل الحسنات کما — بلاشبہ غرور، نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے

تاکل النار الحطب — جس طرح آگ لکڑی کو

قرآنِ عزیز میں ہے۔

ولا تمش فی الارض مرحا انک — اور زمین میں اکڑ کر نہ چل یقیناً تو اس اکڑ

لن تخرق الارض ولن تبلغ — چال سے زمین کو پھاڑ دیگا اور نہ پہاڑوں کی

الجبال طولا (اسراء) — بلندیوں تک تو دراز ہو جائے گا۔[۱]

"کبر" دراصل نفس کی اُس خود پسندی کا نام ہے جو دوسروں کی تحقیر اور اپنی بلندی کے اظہار کے لئے اختیار کی جائے۔ اس لئے یہ مرض اجتماعی زندگی کے لئے "جذام" کی حیثیت رکھتا ہے لیکن عزتِ نفس، خود پسندی اور کبر نہیں ہے بلکہ وہ محمود و مستحسن خلق ہے جس کا وجود ہر شریف اور با اخلاق انسان میں ضروری ہے۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

التکبر علی الاغنیاء تواضع — مالداروں کے سامنے خودی کا اظہار عین تواضع ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

من خضع لغنی ووضع لنفسہ عندہ — جس شخص نے سرمایہ دار کے سامنے فروتنی کا اظہار

طمعا فیہ ذھب ثلثا دینہ وشطر — کیا اور اپنے نفس کو دنیوی لالچ کی خاطر اس کے

مروءتہ — نے پست کیا اُس کا دو تہائی دین اور نصف

عزت برباد ہو گئی۔[۲]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لا ینبغی للمؤمن ان یذل نفسہ — کسی مرد مومن کیلئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے

علاج | صوفیاء کا قول ہے کہ مجاہدات و ریاضاتِ نفس کے باوجود رذائلِ نفس میں سے سب سے آخر میں جو رذیلہ بمشکل اور بدقت تمام نکلتا ہے وہ "غرور" اور خود پسندی ہے۔ اور اس کا بہترین علاج نفس کو خدمتِ خلق پر آمادہ کرنا، ہر شخص کی بھلائی چاہنا ہے۔ اگر انسان نفس کو ان دو امور کا آہستہ آہستہ عادی بنالے تو اس مرض سے نجات پا سکتا ہے۔

عصبیت

تعصب اور عصبیت۔ عصب سے ماخوذ ہے جس کے معنی پٹھے اور بمعنی مضبوطی اور قوت کے ہیں۔ اعصاب چونکہ گوشت اور ہڈی کے درمیان جوڑ کا کام دیتے اور عضو کی قوت کا باعث بنتے ہیں اس لئے اعصاب کہلاتے ہیں۔ اہل قرابت میں سے عصبات اسلئے عصبہ کہلاتے ہیں کہ وہ باہم دگر قوت و استحکام کا باعث ہوتے ہیں۔

علم اخلاق میں عصبیت، اس بیجا حمایت کا نام ہے جو مذہب، قوم، وطن، کنبہ وغیرہ کے نام پر اختیار کی جاتی ہے۔

یہ بھی ایک سخت مرض ہے جو زخم کی طرح رس رس کر ناسور بن جاتا ہے۔ اور اخوتِ عامہ اور اخوتِ اسلامی کے لئے زہرِ ہلاہل ثابت ہوتا ہے۔

تعریف بالا سے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ جو کوتاہ نظر حضرات تعصبِ مذہبی کو ایک نعمت سمجھتے ہیں وہ اس رذیلہ کی حقیقت سے ناآشنا ہیں۔

دراصل مذہب اور دین کے متعلق جو صحیح حمیت و حمایت قابلِ مدح و ستائش ہے وہ قرآنِ عزیز کی اصطلاح میں "استقامت" کہلاتی ہے اور اسکی ایک جزئی "غیرتِ ملی" ہے۔

ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم — بیشک جن لوگوں نے کہا ہمارا پروردگار اللہ

استقاموا تتنزل علیہم الملائکة — پھر جمے رہے اس پر، اترتے ہیں ان پر فرشتے

اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا — ہوتے (اور کہتے ہیں) کہ تم ہرگز خوف کھاؤ

بِالْجَنَّةِ الَّتِیْ کُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ — اور نہ غمگین ہو اور جس جنت کے وعدے دیئے

(حٰم سجدہ) — گئے تھے اسکی بشارت حاصل کرو۔

اس کے برعکس "عصبیت کی بنیاد" جہل و نادانی اور حدودِ حق سے تجاوز پر قائم ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتی

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لَیْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا اِلٰی عَصَبِیَّةٍ — وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کی

وَلَیْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلٰی عَصَبِیَّةٍ — طرف دعوت دے اور نہ وہ ہم میں سے ہے

وَلَیْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلٰی عَصَبِیَّةٍ — جو عصبیت پر کسی کو قتل کرے اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو اسی عصبیت پر مر جائے۔

حضرت واثلہ ابن اسقع رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ عصبیت کیا شے ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

اَنْ تُعِیْنَ قَوْمَکَ عَلَی الظُّلْمِ — عصبیت یہ ہے کہ تو امرِ ناحق پر اپنی قوم کی مدد کرے

البتہ مذہب و ملت کے لئے ہی نہیں بلکہ قوم و وطن اور خاندان و قبیلہ کی خاطر بھی ایسا دفاع جو جہل پر مبنی نہ ہو اور نہ حدودِ حق سے متجاوز ہو اختیار کیا جائے تو وہ عصبیت جاہلیت سے جدا شے ہے اور محمود و مستحسن ہے۔

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اس میں فرمایا۔

خَیْرُکُمُ الْمُدَافِعُ عَنْ عَشِیْرَتِهٖ — تم میں سے وہ شخص بہتر ہے جو زیادتی اور

مَا لَمْ یَاْثَمْ — گناہ سے بچ کر اپنے خاندان کے بارہ میں مدافعت

علاج | عصبیتِ جاہلیت کا علاج اخوت و محبت کا خوگر ہونا ہے۔

ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرنے جو تنگ نظری سے روکتی ہوں اور ایسے رہنماؤں کی سیرت کو پیشِ نظر رکھے جنہوں نے اخوتِ اسلامی اور اخوتِ عام کی خدمت انجام دے کر عصبیت جاہلیت کو مٹایا ہے اور اپنے اندر اُن کا نمونہ بننے کے لئے ایسے اخلاق پیدا کرنے کی سعی کرے جن کی بدولت یہ مہلک جرثومہ ہلاک ہو جائے۔

سود

سودی لین دین، اجتماعی اور معاشی نظام کو گھن کی طرح چاٹ جانے والی بیماری ہے اور بداخلاقی کے شجرہ کے لئے آبِ حیات کا کام دیتی ہے۔

"سود" ایسے لین دین کا نام ہے جس میں عوض اور بدل یا محنت و مزدوری کے بغیر روپیہ کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہو، یعنی اگر کسی کے پاس چند سکے جمع ہیں تو حسنِ سلوک، امداد اور اخوت باہمی کا انسداد کر کے اُن کے ذریعہ سے بے محنت نفع اٹھانا سود یا ربوا ہے یہ طریقہ کاروبار اخلاقِ حمیدہ کو تباہ کرتا، چند انسانوں میں دولت سمیٹ کر عام مخلوق کی بدحالی کا باعث بنتا، حتیٰ کہ انسانوں کے درمیان آقا و بندہ کے غیر فطری رشتہ کو ایجاد کرتا ہے۔

اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو حرام قرار دیا، اور بداخلاقی کی بدترین شاخوں میں شمار کیا ہے

احل اللہ البیع وحرم الربوا (بقرہ)	اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کے معاملہ کو درست رکھا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔
یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین فان لم تفعلوا فاذنوا	اے ایمان والو اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور زمانۂ جاہلیت کا جو سود کسی کا باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو اور اگر تم اس حکم پر عمل نہ کرو گے تو اللہ

بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (بقرہ)   اور اس کے رسول سے جنگ کا اعلان قبول کرو

ایک شبہ اور اُس کا حل ممکن ہے یہ کہا جائے کہ موجودہ دنیا کے کاروبار میں باوجود سودی لین دین کی کثرت کے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے سودخوار اپنی طبیعت میں نہایت خلیق، ملنسار اور حسنِ اخلاق کا نمونہ نظر آتے اور صدقہ و خیرات اور داد و دہش کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں تو اس کو بداخلاقی کا مبنیٰ خمیر کہنا کس طرح صحیح ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سودخوار کی طبیعت کا انداز اگرچہ اکثر وہ نہیں ہوتا جو سوال میں مذکور ہے تاہم جن افراد میں یہ اوصاف نظر آتے ہیں وہ حسنِ اخلاق کے اصول پر اُن میں موجود نہیں ہیں، بلکہ اپنے کاروبار کی بہتری، غربا اور عوام کی معاشی تباہی پر جو بنیادیں اُنھوں نے قائم کی ہیں اُن کا تحفظ، اور مزدور و سرمایہ کی جنگ میں شکست کا خوف، ان کو ایسے ظاہری اوصاف پر آمادہ کرتا اور منافقت کا مظاہرہ کراتا ہے۔

ورنہ ان کی اصل فطرت کا مظہر وہ وقت ہوتا ہے جبکہ ایک نادار و مفلس یا حاجت مند کی حاجت سے فائدہ اُٹھا کر وہ اس کو سود کے بار سے دباتے، اور انجام کار اس کے تمام دھن دولت کو لوٹ کر "دھن کنز" جمع کرتے ہیں، اور نادار اور اُس کے اہل و عیال کی تمام آہ و بکا سے اُن کے کان بہرے، آنکھیں اندھی، اور زبانیں گنگ ہو جاتی ہیں۔ اور بولتے ہیں تو اس طرح گویا دیوانے ہیں جس کو نہ کسی کی مصیبت کی پرواہ، اور نہ کسی کے دُکھ کا ہوش، وہ زر و سیم کے جمع کرنے میں ایک وحشت زدہ کی طرح ہَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ کے نعرے لگاتے، اور اخوت و رحم کی بنیادوں کو بیدردی سے روندتے چلے جاتے ہیں۔

بہرحال کل اور آج کی دُنیا نے جوازِ سود کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔

اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا (بقرہ)   خرید و فروخت اور سودی لین دین دونوں یکساں ہیں

لیکن مذہب کے علاوہ یورپ و ایشیاء کے اُن ماہرین معاشیات نے بھی جو دنیا کے امور کو صرف دنیاوی کی عینک سے دیکھنے کے عادی ہیں اس حقیقت کو تسلیم اور دلائل و براہین سے ثابت کر دکھایا ہے کہ "سودی سسٹم" عام معاشی نظام کی تباہی میں سب سے زیادہ دخل رکھتا ہے اور دولت کو عوام کے ہاتھوں سے نکال کر ایک مخصوص اور قلیل طبقہ کے ہاتھوں میں دیدیتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت میں صحیح توازن باقی نہیں رہتا، اور محنت کو بے حیثیت بنانے کی وجہ سے طبقاتی جنگ کا سبب بنتا ہے، اور انجام کار نظام عالم میں عظیم الشان معاشی تباہی و بربادی لاتا ہے۔

قمار

سود کی ایک قسم قمار (جوا) بھی ہے جو بازاری لوگوں سے شروع ہو کر سب "مہذب سوسائٹیوں، کلبوں" اور تفریحی مقامات تک پہنچ گیا ہے۔ یہ کہیں "ریس" (گھوڑ دوڑ) کے مونہ پر نظر آتا ہے، اور کہیں "بیرڈ (بالسوں)" کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ سوسائٹی کے لئے ایک بدنما داغ ہے جس کا مٹانا ہر شریف کا فرض ہے زہر ہلاہل کو کیسی ہی عسل (شہد) میں ملا کر پیا جائے اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ اتفاق سے اُس کے کھانے والے موت کی آغوش میں نہیں پہنچے جو شے اپنی حقیقت کے اعتبار سے مخرب اخلاق ہو وہ چند سرمایہ داروں کی تفریح طبع کے لئے جائز نہیں ہو سکتی، اور نہ تفریح و وقت گذاری اُس کے لئے وجہ جواز بن سکتی ہے۔

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ — شراب اور جوا اور بت اور پانسے
رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ — ناپاک شیطانی کام ہیں ان سے بچو

کسی کو یہ خیال ہو (کہ) جوئے میں سراسر برائیاں ہی برائیاں نہیں ہیں، منافع بھی تو ہیں ... [illegible] ... ان کی حرمت

میں یہ شدت کیوں ہے؟

اس کا جواب قرآنِ عزیز نے یہ دیا ہے اور عین عقل کے مطابق دیا ہے کہ جس شے کے متعلق خراب اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جائے ضروری نہیں ہے کہ اُس میں کسی قسم کا بھی نفع نہ ہو بلکہ کسی شے کی بُرائی اور اچھائی کا معیار اُس کے عام نتائج پر ہے پس جس شے کے نتائج زیادہ سے زیادہ مضرتوں کے حامل اور کم سے کم نفع کو شامل ہیں وہ عقلاً و نقلاً و اخلاقی میں دخل اور مخالفت کے قابل ہیں۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما (بقرہ)

وہ تم سے شراب اور قمار کے بارہ میں پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ہے اور انسانوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں اور اُن کا گناہ اُن کے نفع سے بہت زیادہ ہے

علاج: یہ امراض انفرادی نہیں ہیں بلکہ اجتماعی ہیں اسلئے کہ یہ معاشی و اقتصادی نظام کے زیر اثر وجود پذیر ہوتے ہیں اور اُنکے اثرات افراد ہی پر نہیں بلکہ قوم و ملت کے مجموعۂ نظام پر پڑتے ہیں۔

دنیا کے تمام معاشی نظام صرف دو نظریوں پر قائم ہیں۔ اور ان ہی نظریوں پر تمام نظامہائے معاشی کا مدار ہے۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ معاشی نظام کا منشا زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا ہے یعنی سوسائٹی اور قوم و ملت میں تجارت، صنعت و حرفت، اور ذرائع آمدنی، کے لئے ایسے طریقے اختیار کئے جائیں جن کا مقصد اور نصب العین "نفع بازی" ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائناتِ انسانی بلکہ ہر جاندار کا بقاء، حوائج و ضروریاتِ زندگی کو پورا کئے بغیر ناممکن ہے اور منشاءِ فطرت یہ ہے کہ انسان اس ضرورت کو باہمی تعاون و اشتراک

سے حاصل کرے لہٰذا تجارت، صنعت و حرفت اور دیگر معاشی و اقتصادی ذرائع کی بنیاد و اساس اشخاص و افراد یا بالخصوص جماعتوں کی نفع بازی پر نہ ہو بلکہ عام انسانی ضروریات کی تکمیل پر ہو۔
لہٰذا پہلے نظریہ کے مطابق سود، قمار، کارخانوں اور ملوں میں سرمایہ دارانہ سسٹم، تجارت و صنعت و حرفت میں سرمایہ داروں کے لئے ظالمانہ ترجیحی سلوک، سب درست بلکہ نظام سرمایہ داری کی بقاء کے لئے واجب و ضروری ہیں۔

دوسرے نظریہ کے پیشِ نظر تجارت، صنعت و حرفت، اور دوسرے ذرائع آمدنی یا معاشی ذرائع میں اس قسم کے تمام امور ناجائز اور سخت بداخلاقی میں شمار ہوتے ہیں۔

پس اسلام اور اس کے فلسفۂ اخلاق کی روشنی میں مسطورہ بالا اجتماعی امراض کا صرف یہ علاج ہے کہ قوم و ملت کا معاشی نظام نظریۂ اول کے بجائے نظریۂ دوم پر قائم ہو اور جس حکومت کے نظامِ معاشی میں نظریۂ اول کا دخل ہو اس کے نظام کو درہم برہم کر کے نظریۂ دوم کو بروئے کار لایا جائے اور اس طرح قوم و ملت سے ان امراض کا انسداد کلی کر دیا جائے۔

جامعِ اخلاق

إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون (نحل)

بیشک اللہ تعالیٰ حکم کرتا ہے انصاف اور احسان اور قرابت والوں کی امداد کا حکم کرتا اور بے حیائیوں، بیہودہ باتوں اور سرکشی سے منع کرتا ہے۔ وہ تم کو نصیحت کرتا ہے تاکہ تم نصیحت حاصل کرو۔

یوں تو اخلاق اور بداخلاقی کی جزئیات بہت ہیں اور ضخیم مجلدات کی محتاج، مگر غور

دیگر اور وسعتِ نظر کے بعد ان تمام جزئیات کو جدا جدا چند اصول پر منحصر کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ مثلاً اخلاق کی اساس و بنیاد صرف تین چیزوں پر ہے۔

(۱) یہ کہ ہر کام کو افراط و تفریط سے محفوظ، برمحل، اور اس کی صحیح حیثیت میں کیا جائے کیونکہ ایک بہتر سے بہتر کام اگر اپنی حد سے متجاوز ہو، یا بے محل اور بے موقع کیا جائے تو وہ اخلاق نہیں بلکہ بداخلاقی بن جاتا ہے۔ مثلاً حیا ایک محبوب خلق ہے اور بہت سے اخلاقِ کریمانہ کی جاشنی لیکن ہتکِ محارم کے موقع پر بھی اگر انسان کو شرم دامنگیر ہو اور وہ مدافعت کیلئے آمادہ نہ ہونے دے تو وہ "حیا" نہیں بلکہ "دنائت" اور "رذیلہ" ہے جو سخت قابلِ مذمت و باعثِ حقارت ہے پس عمل بھی اپنے حدود کے اندر، برمحل اور صحیح حیثیت میں بروئے کار آئے وہ "عدل" کے زیرِ اثر ہے۔ اسی لئے قرآنِ عزیز نے اس کو مقدم رکھا ہے۔

(۲) یہ کہ اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ترقی پذیر اور مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ افرادِ قوم و ملت میں دوسروں کے لئے ایثار، قربانی اور انہیں سے ہر شخص کے مناسب احترام و حقوق شناسی کا جذبہ موجود نہ ہو، بلکہ قومی اور ملی ترقی اور اجتماعی حیات کا بقاء اسی ایک جذبہ کے صحیح استعمال کا رہینِ منت ہے۔

گویا خالق و مخلوق کے درمیان حقوق و فرائض کی معرفت اور زندگانی میں باہم دگر حسنِ سلوک وادائے احترام اور حفاظتِ حقوقِ اجتماعی زندگی کے اصل الاصول ہیں اور اسی کا نام "احسان" ہے۔

(۳) یہ کہ "عدل" اور "احسان" اپنی اہمیت کے باوجود بے رونق اور جلا و نور سے محروم ہیں جب تک اکتناز (جمع سرمایہ) اور احتکار (بیجا نفع بازی) یعنی سرمایہ داری کے جذبہ سے بالاتر ہو کر "مال" (ادائے حقوقِ مالی) میں پیش قدمی نہ ہو اور اس کے لئے فرقِ مراتب کی معرفت حاصل نہ ہو، اسی کو قرآنی اصطلاح میں "ایتاء ذی القربیٰ" کے عنوان سے معنون کیا گیا۔

اسی طرح مثلاً بداخلاقی کی بنیاد بھی تین امور پر ہے۔

(۱) یہ کہ قسطاس مستقیم اور عدل کو ہاتھ سے کھو کر اپنی زندگی کو آلۂ جور بنا لیا جائے اور ظلم اور ناحق شناسی کو بہترین روش سمجھ لیا جائے یہی وہ مقام ہے جس کا آخری درجہ "انتشار" یعنی "انارکی" اور "آزادی" ہے۔

(۲) یہ کہ اپنے اور خدا کے درمیان، اور اپنی قوم و ملت کے افراد کے درمیان جذبۂ حقوق شناسی اور جذبۂ ایثار و قربانی کو فنا کر دیا جائے اور بے فکر ہو کر ہر قسم کی خود غرضیوں اور بیہودگیوں کو زندگی کا معیار و مادی بنا لیا جائے اسی کا آخری درجہ قرآنی بول چال میں "منکر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب عدل کے بجائے ظلم اور اس کی آخری کڑی "انتشار" اپنا مقام بنائے اور اسی طرح "معرفت حقوق و ذوالقربیٰ" کی جگہ خود غرضی اور بیہودگی یعنی "منکر" دخیل ہو جائے تو ظاہر ہے کہ پھر نظم و انتظام کی زندگی درہم برہم ہو کر بغاوت، سرکشی، اور انارکی قائم ہو جائے اور "بغی" کا دور دورہ ہو جائے گا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس عمل کا ارتکاب کرنے والوں کی نگاہ میں تمام اخلاق "بداخلاقیاں" اور تمام بداخلاقیاں "اخلاق" بن کر رہ جائیں گی۔

اس لئے ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اور ہر قوم بلکہ تمام انسانی برادری اس جامع اخلاق "آیت" کو اپنی دینی و دنیوی حیات کیلئے نمونہ بنائے اور اس پر کاربند ہو کر ہر دو قسم کی "سعادت کبریٰ" حاصل کرے کہ یہی اخلاق کا مقصد اور اس کے مباحث کا مطمح نظر ہے

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔